

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

وقد طبع الكتاب الكاشف لاسرار الجلال من الامام الميرزا نوري نوريه باعلى الانوار الرعية
 في دار المطابع النورية في مدينة طهران في سنة ١٢٩٤ هـ



هذا الكتاب هو من اجراء السيد الفقيه العالم ملاذ الروم وقاضى عسكر ماونفقيه له الامارة في دار الدين الاسلامي
 في مدينة طهران في سنة ١٢٩٤ هـ

في المطبع النورية في مدينة طهران في سنة ١٢٩٤ هـ

فهرس المجلد الرابع من نتائج الأفكار كملت فتح القدير

صفحة	مطلب	صفحة	مطلب	صفحة	مطلب
٢	كتاب الشفقة -	١٢	فصل في الدعوى والاختلاف والتعريف	٢٣٨	فصل في جنابة المدبر وام الولد -
١	باب طلب الشفقة واخصر فيها -	١٢٢	كتاب الاشرية -	٢٣٩	باب غصب لعبه المدبر والصبي الجنانية في ذكرك
١٣	فصل في الاختلاف -	١٣٥	فصل في طنج العصير -	٢٤١	باب القسامة -
١٤	فصل فيما يؤخذ بالمشفوع -	١٣٦	كتاب الصيد -	٢٤١	كتاب المعامل -
١٥	باب ما تجب فيه الشفقة والاعتجب -	١٣٧	فصل في الجوارح -	٢٤٩	كتاب الوصايا -
١٦	باب ما يطل به الشفقة -	١٣٨	فصل في الرمي -	٢٥٠	باب ربه في سنة الوصية بالخروج من ذكرك يستحب
٢٦	فصل مسائل متفرقة -	١٣٩	كتاب الرهن -	٢٥١	باب ربه في رجوع مائة -
٢٧	كتاب التسمية -	١٤٣	باب ما يجوز ان يمانه والارتمان به لا يجوز -	٢٥٢	باب الوصية بثلث المال -
٢٨	فصل فيما يقسم واللا يقسم -	١٤٥	فصل	٢٥٥	فصل في اعتبار حالة الوصية -
٢٩	فصل في كيفية القسمة -	١٤٥	باب الرهن الذي يوضع على يد العدل -	٢٥٦	باب العتق في مرض الموت -
٣٠	باب دعوى الغلط في القسمة والاستحقاق فيها	١٤٦	باب التعريف في الرهن الجنانية عليه وبناتيه	٢٥٧	فصل
٣١	فصل	١٤٧	على غيره -	٢٥٨	باب الوصية بالاقارب غيرهم -
٣٢	فصل في المماياة -	١٤٨	كتاب الجنائيات -	٢٥٩	باب الوصية بالسكنى والخدمه والشفقة -
٣٣	كتاب المزارعة -	١٤٩	باب ما يوجب نقصان مال يوجب -	٢٥٩	باب وصية الزمي -
٣٤	كتاب المساقاة -	١٥٠	فصل	٢٥٩	باب الوصية وما يملكه -
٣٥	كتاب الزمانج -	١٥١	باب القصاص فيما دون النفس -	٢٥٩	فصل في الشهادة -
٣٦	فصل فيما يحل وكله بالاجل -	١٥٢	فصل	٢٥٩	كتاب النخشي -
٣٧	كتاب الاضيحة -	١٥٣	باب الشهادة -	٢٥٩	فصل في بيان -
٣٨	كتاب الكربة -	١٥٤	باب في اعتبار حالة القتل -	٢٥٩	فصل في حكماء -
٣٩	فصل في الاكل والشرب	١٥٥	كتاب الديات -	٢٥٩	مسائل متفرقة -
٤٠	فصل في اللبس -	١٥٦	فصل في ما دون النفس -	٢٥٩	خاتمة الطب -
٤١	فصل في الوطى والنظر والمس -	١٥٧	فصل في الشجاج -		
٤٢	فصل في الاستبراء ونحوه -	١٥٨	فصل		
٤٣	فصل في البيع -	١٥٩	فصل في الجنين -		
٤٤	مسائل متفرقة -	١٦٠	باب ما يحدو الرجل في الطلاق -		
٤٥	كتاب احياء الموات -	١٦١	فصل في المائل -		
٤٦	فصول في مسائل الشرب -	١٦٢	باب جنابة البهيمة والجنابة عليها -		
٤٧	فصل في المياه -	١٦٣	باب جنابة الموكوك وبناتيه عليه -		
٤٨	فصل في كرمي الانهار -	١٦٤	فصل		

فهرست کتب دینی سنت و جماعت موجوده مطبع

نموده و اصلی برخواطر دریا مفاخر ارباب الباب مخفی مباد که فهرست کتب موجوده کا حاشانه آورده اخبار اگر چه بذریعہ ہرستہای جدید اگانہ پیوستہ
استہامی تزیید گزیناسب وقت چنین می نماید که اسامی بعضی کتب دینی سنت و جماعت از فقه و اصول و تفسیر و کلام و حدیث که مناسبت تمام
باین کتاب داشته باشد بنابر اطلاع علماء و فضلا و شائقین ما بر این علوم که اطلاع موجود بود از زیر رفیع باشد نقل نموده میشود و آن انیسست

کتب فقه عربی و اصول فقه

فتاوی عالمگیری تمام و کمال
شرح الیاسی شرح مختصر الوقایہ
درایہ شریف کمالی ترجمہ
در تہ التمار شرح رسالہ عقدیہ
در حیات العالمی بی - دیو بند

مختصر الوقایہ

جامع الرموز

شرح وقایہ محشی بخوانشی مختلفہ

شرح وقایہ معطلی

فتاوی کنتز الدقائق عربی

فرائض شریف شرح سراجیہ

نور الانوار مع التمار

مجموعہ تحقیق و توضیح

و تلویح و طلی

شیخ الاسلام حاشیہ تلویح

لا خسر و حاشیہ تلویح

کفایہ حاشیہ ہدایت ہای محشی بخوانشی مختلفہ

عینی شرح ہدایہ تمام و کمال

کتب فقه فارسی اردو

ترجمہ اردو در مختار بہ چار جلد

حقیقہ العسود

سبب الجوان

فتاوی برہنہ تمام و کمال

مالا بد سنہ فارسی

کشف الحاجات یعنی مالا بد اردو

مذاق العارفین ترجمہ اجبار العلوم کامل

شرح وقایہ فارسی

نور الہدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ

ترجمہ اردو و کنز الدقائق

تجلی الحج مسیعی ہدایہ اشہور

فتاوی میراث

رسالہ فی الف

مسکات المستفتین

عمدۃ البز اعتمد فی سائل الرضعات

مذکرۃ التبیہ

احکام العبدین

موضح الحق

ہزار ستارہ

شرح معجزی

رسالہ کلید باب الحج

سراج السالکین

فضائل المشورہ الامام

یہ ت الفقه

ضمان الفردوس

کتب تفسیر و مثل آن

تفہیم کلمات

خلاصۃ الکلمات

بیضاوی شہادت

تفسیر النہج

تفسیر طبری از - در سراج المیزان

ہدایت حارسہ جلالین

جوابہ القرآن مترجم

مجموعہ زمینت القاری

تفسیر سورہ یوسف منظوم

تفسیر زاد الاخرت

تفسیر حسینی تمام و کمال

تفسیر سورہ فاتحہ

رموز القرآن

فضائل القرآن

تفسیر القدر فی تحریر الانوار

دیزان القرآن

کتب احادیث و اوراد

تسطلا فی تشریحہ سر صبح بخاشی بیکمال

صبح مسلم من نویدی شریف

شرح حصن حصین

مہربات دیربی

شرح سفر السعادت

تعبیر الردیا

تحفۃ الاخیار ترجمہ مشارق الانوار

سنن ابی داؤد

اوراد نقشبندی

سید الاراد

ترجمہ مہربات دیربی

ترجمہ تعبیر الردیا مسمی بتادیل السام

مصباح الہدایت ترجمہ عوارف المعارف

کیمیای سعادت

اکسیر ہدایت ترجمہ کیمیای سعادت

شرح مشنوی شریف تصنیف مولانا

بحر العلوم

انوار محمدی

تحقیق الانساب

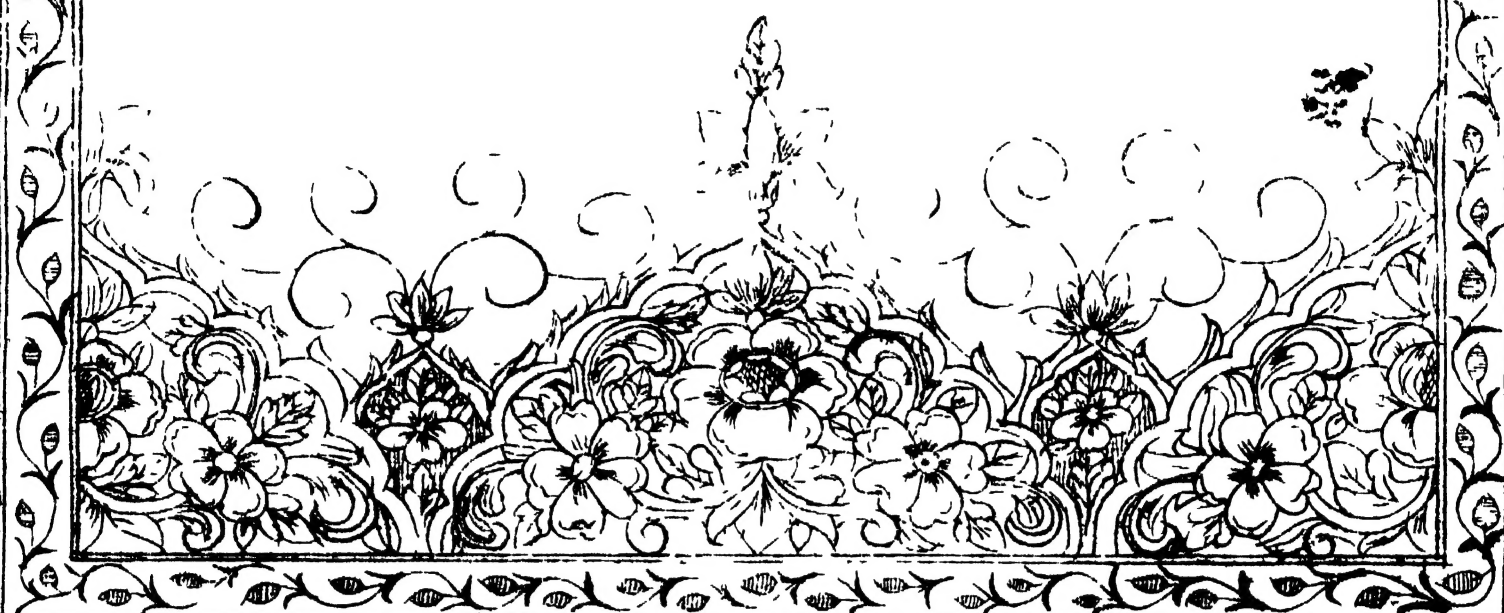
تمت

ان الله على كل شيء قدير

قد طبع الكتاب الكاشف لاسرار الجبل الرابع من المجلد الذي نرى خبره ما على الانوار الربعية الكاشفة
للمعضلات المدانية اى لمسائل الفقه مخفية المستجمع بحقائق الرواية والمستكمل لمقتضى الدرر

المعلمة الخديجة ام ابي اسيد الفقيه عالم بلاد الروم وقاضى عسكريا وفقهيا مولانا زين الدين والدین الاحمدی
الافندی القاضی دهکنه الشکر جمعة دار السلام المستصحب حیدر نصیر الدین مولوی محمد عظیم حسین الرحیم آبادی خلیفہ فیضی

في المطبع ببيروت المطبع في بيروت المطبع في بيروت المطبع في بيروت المطبع في بيروت



بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الشفعة

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الضم سميت بهما لما فيهما من ضمة المشتركة الى عقار الشفيع قال الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم للجار فأد هذا اللفظ تبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وأفاد الترتيب كتاب الشفعة وجه مناسبة الشفعة بالغصب تلك الانسان مال غيره بلا رضاه في كل منها واحتق تقديمها عليها لكونها مشروطة وكونها كونه في حقها الى معرفتها لا تترتب مع كثرة بكترة اسبابه من الاستحقاق في البياعات والاشربة والاجارات والشركات والمزارعات اوجب تقديمه كذا في لغته وكثير من الشروح اقول لا يذهب عليك ان الوجوه الموجبة لترتيب الكتب السابقة على النمط المتقدم كما مر بيانها قد سافت ذكر كتاب الشفعة الى هنا فلا حاجة الى الاعتذار عن تقديم الغصب على الشفعة بقوله لكن توفرا حاجة الى معرفته بل لا وجه لقوله واحتق تقديمها عليه عند ملا حاشته تلك الوجوه الموجبة لترتيب الكتب السابقة على النمط المتقدم كما لا يخفى على ذي فطنة سليمة قال بعض الفضلاء بعد ان تنبى بعض ما قلنا في حق يمكن ان يقال في وجه التقديم ان الغصب يعتمد العقار والمنقول بخلاف الشفعة والاعم يستحق التقديم انتهى اقول ليس هذا بسديد اذ الغصب لا يعتمد عند ابى حنيفة وابى يوسف رحما ان بدل الغصب عندهما انما يتصور في المنقول وان القفا كما مر في اوائل كتاب الغصب مفهوما وشروحا فاما تتاتي عموم الغصب العقار والمنقول على أصل محمد والشافعي كما مر ايضا ثم لا وجه لبنا وجوب التقديم على خلاف ذهب الية امامنا الا اعظم وانما الثاني اذ لو كفي مجرد كون العموم محل اجتماعا لم يمتد لم يمتد قوله بخلاف الشفعة فان الشفعة ايضا تعتمد العقار والمنقول عند مالك فانما واجبة في السفن ايضا عند علي ماصحوا به وسياتي في الكتاب ثم ان من محاسن الشفعة دفع ضرر الجوار وهو مادة المضار قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج قال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر لا في الاسلام ولا في الشك لا في حق حسن دفع ضرر التاذي بسبب سوء المجاورة على الدوام وقد جاء في تفسير قوله تعالى لا عذاب غاي باشره يا اي لا لزم منه صحة الاضداد كذا في النهاية ومعراج الدراية ثم ان الشفعة في اللغة ما خوة من الشفع وهو الضم سميت بهما فيهما من ضم الشفيع الى ملك الشفيع ومنه فاعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم للاندلسيين لانه يشتمهم بها الى القاهرة من وفي الشريعة هي تلك استتبع جبراني مشتمى بما قام عليه فاني غايته الشرح والمتون الدالة في حق في بعضها يملك العقار بدل ملك البقعة وصرح في بعض الشروح بزيادة قيد في آخر التعريف وهو قوله بشركا وجوار ترك ذكره في الاكثه بنا على ظهوره اقول في اكل اشكال وهو انه ان كانت حقيقة الشفعة في الشريعة

اما الشارح في قوله لا يملكه الا الله تعالى فانه لا يملكه الا الله تعالى

في التملك المذكور في عامة الكتب باجماع لان البيع ما يقرر عند جميعهم وسيجي في الكتاب من ان الشفعة يجب ان يثبت بقاء البيع وليستقر بالاشهاد ويملك لاخذ
اذا سلمها المشتري او حكم بها حاكم لان ذلك صحيح في ان تحقق التملك في الشفعة عند اخذ البقعة المشفوعة بالثبوت او قضا والقاضي فان كان حقيقيا
في الشفعة بنفس ذلك التملك لزم ان لا يكون له ولهم الشفعة ثبت بقاء البيع وليستقر بالاشهاد واثبت بالثبوت والاستقرار لا يتصور بدون التحقيق حين
عقد البيع والاشهاد ولم يوجب الاخذ بالثبوت او القضا والاشهاد لا يوجب التملك ايضا فليقدير ان يكون الشفعة بنفس ذلك التملك كيف
يتصور ثبوتها ببقاء البيع واستقرارها بالاشهاد والاشهاد لا يوجب التملك ايضا فليقدير ان يكون الشفعة بنفس ذلك التملك كيف
صح شيء من جواز طلب الشفعة وثبتت الملكات ان يكون ثابتا اما الاول فانه لا شك ان المتصور ومن طلب الشفعة انما هو
الى تملك البقعة المشفوعة وعند حصول تملكها الذي هو الشفعة على الفرض المذكور لا يقي محال حتى طلب الشفعة ضرورة بطلان طلبها حاصل و
حكم الشيء بقارن ذلك الشيء او ليقبضه ولا يتقدم عليه الا بتمام جواز طلب الشفعة لان يكون حكما للشفعة على تقدير ان تكون الشفعة نفس التملك او ان
فلان ثبوت الملك هو نوع التملك في المعنى وحكم الشيء ما يغايره وية تب عليه فلم يصح ثبوت الملك ايضا بان يكون حكما للشفعة على تقدير كون الشفعة
نفس التملك فالانظر عند في تعريف الشفعة في الشريعة ما ذكره صاحب غاية البيان حيث قال ثم اشفعه عبارة عن حق التملك في العقار لرفع
ضرر الجوار انما فانه اذا كانت حقيقة الشفعة في الشريعة مجرد حق التملك دون حقيقة التملك يندفع الاشكال الذي ذكره في غيره فليظهر ذلك بالتأمل صادق
عامة العلماء ايضا ذلك ولكنهم تسموا في العبارة ثم ان سبيل الشفعة عند عامة المشايخ اتصال ملك الشفع بملك البائع لان الشفعة اجماعا
ضرر الخيل عن الاصل وهو ضرر يورثه المعاشرة وانما تحقق هذا الضرر عند اتصال ملك الشفع بملك البائع وكان النصفان حصة الشفعة
يجب بالبيع ثم يجب بالطلب فهو اشارة منه الى ان كليهما سبب على التعاقب وانما يجب لان الشفعة اذا وجبت بالبيع لا يتصور وجوبها ثانيا
بالطلب وذكر شيخ الاسلام رحمه الله ان الشريعة مع البيع علة لوجوب الشفعة لان حق الشفعة لا يثبت الا بها قال ولا يجوز ان يقال بان الشفعة
شروطا لشركة علة وسبب فان الشفع لو سلم الشفعة قبل البيع الصحيح ولو سلم بعد البيع صحيح ولو كان سبب وجوب الشفعة الشركة وحدهما فيصح التسليم
لان حصل بعد وجوب سبب لوجوب الاية ان الاربعة سائر المحقق بعد وجوب سبب لوجوب جاز ولو لم يصح تسليم الشفعة قبل البيع عرفنا ان الشركة
وحدها ليست بعلة والحاصل ان استحقاق الشفعة بالشركة عند البيع او بالشركة والبيع وما كذا بالطلب وثبوت الملك في الشفعة المشفوعة بالقضا
او الرضا كما في الذخيرة وذكره صاحب النهاية مغريا الى المبسوط والذخيرة والحققة وغيره بالاقول يجوز ان يكون مراد المحقق بقوله اشفع يجب
بالبيع ثم يجب بالطلب انها تجب بالبيع ثم تباك وجوبها وليستقر بالطلب فنول الى ما ذكره غيره من القول الصحيح اختار ويكون معنى قوله ثم يجب
بالطلب نظيره ما ذكره المفسرون في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ان معناه تبتنا على هدى الصراط المستقيم لكون نفس الهدى متممة قبل
الطلب لعل نظائر هذا في كلام البلغاء اكثر من ان تحصى والعجب ان عامة ثقات المشايخ حملوا كلام ذلك العام الذي له يدلول في الفقه المذكور
هو بين البطلان ولم يحمله احد على المعنى الصحيح مع كونه على طرف التمام قوله اما الثبوت فاعلم عليه الصلوة والسلام اشفعه لشريك لم يقا قول
القائل ان يقول هذا الحديث وان دل على بعض الدعوى وهو ثبوت حق الشفعة للشريك الا انه ينفي بعضه الاخر وهو ثبوت لغير الشريك ايضا كما جاء
الملاصق لان الاصل في الشفعة المذكورة للجنس لعدم المحدود تعريف السند اليه بل لا محسوس بعينه السند اليه على السند كما تقر في علم الادب

بأنه

بأنه

بأنه

وتقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا وتقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما
 بسبقه قيل يا رسول الله ما سبقه قال شفيعه ويروى الجار احق بشفيعه وقال الشافعي رحمه الله لا شفاعة
 بالجار لقوله عليه السلام الشفاعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفاعة
 ولان حق الشفاعة معدول به عن ساق القياس لما فيه من تملك المال على الغي من غير رضا
 ومثل بخبر قوله عليه السلام الاثمة من قرئش وسيا وقدا وغل على السند ههنا الام الاختصاص كما ترى وكان عريفا في افادة القصر كما في الحديث
 على ما قالوا فاتفقوا قضاء حق الشفاعة من غير الشريك وهو من جهة الشافعي فليتأمل في الجواب قال صاحب العناية بعد ذكر الحديث المذبور اى ثبت
 الشفاعة للشريك اذا كانت الدار مشتركة فباع احد الشريكين نصيبه قبل القسمة اما اذا باع بعد فطريق الشريك الآخر لاني المدخل ولا في نفس الدار
 فحينئذ لا شفاعة انتهى اعترض بعض الفضلاء على قوله اما اذا باع بعد الخ ثم رده حيث قال هذا قول يعجزهم الصفة ونحن لا نقول به الا ان يقال ان تخصيص
 بدلالة الام الاختصاصية انتهى اقول كل من اعترضه وتوجيهه ساقط اما الاول فلان قول صاحب العناية واما اذا باع بعد الخ ليس بل
 في تفسير معنى الحديث المذبور حتى يتجه عليه ان يقال هذا قوله بمعنى الصفة ونحن لا نقول به بل هو كلام تفسد ذكره بطريق الاستبصار اذ بيان اللوائح
 واما الثاني فلانه لو كانت الام الاختصاصية مالا لتخصيص بمعنى القصر لم يلزم بل الحديث المذكور على عدم ثبوت حق الشفاعة لغير المالك ايضا لكونه
 غير شريك لم يقاسم فيلزم ان يكون حجة علينا لا نقوله وتقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظره وان كان غائبا اذا كان طريقهما
 واحدا اى جار الدار احق بالدار وبالارض احق بالدار والارض ينتظره وان كان غائبا اى الشفيع يكون على شفيعته وان غاب اول تائيد للغيبة في
 ابطال حق تقريره كما يقال تمام الشريعة ويقرب منه قول صاحب العناية يعني يكون على شفيعته مدة غيبته اول تائيد للغيبة في ابطال حق تقريره
 سببا انتهى قال في النهاية وفي رواية الاسر ينتظرهما اذا كان غائبا ثم قال في الاسر فان قيل المراد به احق بهاء عرضا عليه للبيع الا يرى انه قد
 بالانتظار اذا كان غائبا فانما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعله احق بالاطلاق فيكون احق بهاء قبل البيع وبعده وقوله ينتظر تفسير لبعض ما شمله كلمة احق
 ولان ما روى عن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن ارض بيعت ليس لاحد فيها شرك ولا نصيب فقال الجار احق
 فبينما يبل ذلك السائل انتهى وقال بعض الفضلاء على قوله وان كان غائبا مقتضى كلمة ان الوصلية انه اذا لم يكن غائبا ينتظره بالطريق الاولى
 فحق كلامه بحت تام انتهى اقول المذكور في كثير من نسخ الحديث ان كان غائبا بدون الواو والذي ذكر في حاشيته ذلك التام ايضا تلك النسخة
 فحينئذ لا يترك ان كتمته ان وصلية بل المتبادر ان يكون شرطية ويؤيده رواية الاسر حديث وقع فيها اذا كان غائبا فعلى هذا لا يتوهم ان يكون المعنى
 اذا لم يكن غائبا ينتظره بالطريق الاولى واما على الرواية بالواو وهي الاكثر وقوعا في الشرح فلا محذور فيها ايضا لان معنى قوله ينتظره وان كان
 غائبا على ما بينوا انه يكون على شفيعته وان غاب ولا شك انه كان على شفيعته حال غيبته فلا يكون على شفيعته حال حضوره اولى بالطريق وان ترك الانتظار
 على معناه الاصلى وهو التوفيق في مسئلة وكان المعنى ينتظره الا ان يجزى بغيره من شفيعته لا اوليا ايضا فما اذا لم يكن غائبا لانه اذا وجب الانتظار الى ان يجزى
 ويخرج شفيعته مع بعد زمان الانتظار فلان يجب الانتظار الى وان خرج من شفيعته عند حضوره اولى بحصول الانفصال بينهما في زمان قليل تامل نعم قوله وقال الشافعي
 لا شفاعة للجوار لقوله عليه السلام الشفاعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفاعة قال صاحب العناية وجب الاستدلال بان الام للجنس كقوله
 عليه السلام الاثمة من قرئش فخص الشفاعة فيما لم يقسم يعني اذا كان قابلا للقسمة واما اذا لم يكن فلا شفاعة فيه عنده وانه قال اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق
 فلا شفاعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفاعة في المقسوم والشريك في حق البيع والجوار حق كل منهما مقسوم فلا شفاعة فيه الى هنا كلامه اقول في تقرير
 نوع غلط لان قوله والشريك في حق البيع والجوار حق كل منهما مقسوم يتأقضى اوله آخيه فان معنى الشريك في حق البيع من لم يكن حقه مقسوما
 بل كان حق البيع مشاعا بينه وبين الآخر وقد حكم عليه بكون حقه مقسوما وذلك تناقض لا يفي وقصد بعض الفضلاء دفع ذلك حيث قال

نسخ

نسخ

ان كان

نسخ

نسخ

وقد ورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة تلزمه في الاصل دون الفرع ولانما وجدنا
ولان ملكه متصل بملك الدخيل اتصالاً ثابتاً وقدر فيثبت له حق الشفعة عند وجود المعاوضة

بالمال اعتباراً بمورد الشرع وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سبباً فيه

لرفع ضرر الجحور اذ هو مادة المضاد على ما عرف وقطع هذه المادة بملك الاصيل اولى

فان قيل كيف يكون حق الشريك في حق البيع مقسوماً فلان ما رده حق كل منهما من الملك انتهى اقول فحينئذ يحتمل تفرع قوله فلا شفعة فيه على قوله والشريك في
حق البيع والجوارح كل منهما مقسوم لا يلزم من كون حق كل منهما من الملك فقط مقسوماً ان لا يثبت فيه شفعة على مقتضى دلالة قوله فاذا وقعت المحرور
صرفت الطريق فلا شفعة فان دلالة على عدم الشفعة في المقسوم من جهتين معاً هي من جهة حق البيع وهو الطريق كمدان عليه قوله وصرفت الطريق
والاولى في تقرير المقام ان يقال وان قال فاذا وقعت المحرور وصرفت الطريق فلا شفعة وفيه دلالة على عدم الشفعة في المقسوم من جهة
توقيع المحرور ومن جهة صرف الطريق والجوارح الملاحق حق مقسوم من تينك الجهتين معاً فلا شفعة فيه اذ على هذا التقرير يرتفع الاختلال بالكلية
ويطابق الشرح المشرع فان المصنف قال وقال الشافعي لا شفعة بالجوارح وذكر الحديث المذكور دليلاً عليه ولم يتعرض لغير الجوارح نعم من
صاحب النهاية في تحفيصه بالجوارح بالذكر حديث قال ليس تخصيص هذا زيادة فائدة لان الشافعي كما لا يقول بالشفعة بالجوارح فذلك لا يقول
بالشفعة بالشركة في الحقوق ايضا وكذلك لا يقول بالشفعة فيما لا يحتمل القسمة كالبهائم انتهى ولكن يمكن ان يقال وجه تخصيصه ذلك بالذكر عدم

مساعدة دليل الشافعي لعدم ثبوت الشفعة الا في حق الجوارح بقوله وقد ورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لان مؤنة القسمة تلزم
في الاصل دون الفرع فصر صاحب معراج الدراية وصاحب العناية والشاحح العيني المشار اليه بهذا في قول المصنف وهذا ليس في معناه
بالجوارح حيث قالوا وهذا في الجوارح وقال صاحب العناية وعده بعد ان قال اسمى الجوارح يعني شفعة الدار وسكت غيره ههنا والاشراح عن تفسيره
وفيه عامية الفرع في قوله دون الفرع بالجوارح ايضا وفسره صاحب العناية بالمقسوم وتبعه العيني وجمعوا على تفسير الاصل بالمقسوم اقول الحق
الواضح عندي ان المراد بهذا الفرع كلما هو المقسوم لا غير لانه لا حاصل لان يقال الجوارح ليس في معنى المقسوم اذ لم يقل احد بان الجوارح
في حكم المقسوم انما قلنا ان المقسوم في حكم المقسوم اذ وجد الاتصال بملك البائع ولا صحت لان يقال الجوارح ليس في معنى المقسوم لان الذي في حكم
المقسوم انما هو المقسوم لا الجوارح نفسه وهذا لا يشترط به فعمامة الشرح خرجوا في تفسير كل من الموضوعين عن سنن الصواب والمصاحب العناية فقد اصابا
في تفسير الفرع حيث قال فيه وهو المقسوم ولم يصيب في تفسيره حيث قال فيه اسمى الجوارح لانه لا يوافق تشاع هذا التفسير قال به يعني شفعة
الجوارح لكنه ليس تمام ايضا اذ لم يقل احد ايضا بان شفعته الجوارح في معنى نفس المقسوم الا ان يقدر مضاف اخر في قوله معناه ايضا فيصير المعنى ليس
في معنى شفعته اسمى شفعته بالمقسوم لكن لا يخفى ان يحتمل بجوارحه ورواية اخرى في معنى فائق فاعليه قوله ولان ملكه متصل بملك الدخيل
اتصالاً ثابتاً وقدر قال تاج الشريعة ذكر التايب انة اذن عن المنقول والسكنى بالعارية وقد اقررت انة اذن عن المشتري بشرافه اذ لا يوافق
اذا التقص واجب دفعا للفساد واقتضى اثاره صاحب العناية وروى بعض الفضلاء قوله والسكنى بالعارية حيث قال ليس للمستعير ملك حتى يتجزئه
انتهى اقول ان لم يكن له ملك من حيث الرقبة فله ملك من حيث المنفعة لان الاعارة تملك المنافع بلا عوض على ما عرف في كتاب العارية فكان
قوله لان ملكه متصل بملك الدخيل متناولاً لا داراً المسكونة بالعارية ايضا فنجعل قبوله اتصالاً ثابتاً لا يمتنع من شئ ذلك قوله فيثبت له حق الشفعة
عند وجود المعاوضة بالمال اعتباراً بمورد الشرع قال تاج الشريعة قوله عند وجود المعاوضة بالمال احتراز عن الاجارة والدار والموتبة والمجولة
ههنا وقال صاحب العناية وهو احتراز عن الاجارة والمجولة وههنا انتهى وتبعه الشاحح العيني اقول فيه بحث لان المستأجر وان كان
ملك في الدار المستأجرة من حيث الشفعة لان الاجارة تملك المنافع بمحض فحق له فيها نوع ملك كما في المستعير على ما مر انما لان كل منهما قد خرجا بقوله

لأن الضرر في حقه بأثر عاجبه من خطه أباه أقوى وضرب القسمة مشروع لا يصلح علة لتحقيق ضرر غيره

اتصال تابيد فيما قيل فما حنى الاحتراز عن الإجابة مرة أخرى بقوله هنا عند وجود المعاوضة بالمال وأما المهر من فلا ملك له في الدار المهرهونة لا حيث الرقبة ولا من حيث النفقة فقد خرج بالملك المذكور من قبل قطع ما مع قطع النظر عن قيد التابيد فلا معنى للاحتراز عن الدار المهرهونة بالقيد المذكور هنا أصلا والحق أن هذا القيد للاحتراز عن مثل المهرهونة بالمهرهونة والموصى بها والمجهرهونة فإن في كل منها تحقيق الملك والتابيد والقار لكن لا شفعة فيها لعدم تحقق المعاوضة المالية في شيء منها قوله لأن الضرر في حقه بأثر عاجبه من خطه أباه أقوى قال بعض الفضلاء الدليل أن خص من المدعى فإن الشفع لا يلزم أن يكون في خطه أباه بل قد يكون ملكا بالشيء أو الهبة انتهى أقول المعنى المقصود من هذا الدليل أن الضرر في حقه بأثر عاجبه من خطه أباه أقوى فيعبر به كان ملكا بالشيء أو الهبة لا غير عن أصالة خطه وتقرر بأباضتها إلى آباءه مباغتة في بيان أصالتها وتقرر بأنها على ما هو الأشهر وقوعه في العادة فاختصة الدليل المذكور بالنظر إلى ظاهر اللفظ ودون المعنى المقصود منه فلا محذور فيه قوله وضرب القسمة مشروع لا يصلح علة لتحقيق ضرر غيره هذا جواب عن قول الشافعي لأن مؤنة الله تبارك في الأصل دون الفرع يعني أن التعليل بذلك غير صحيح لأن مؤنة العسمة أمر مشروع لا يصلح علة لتحقيق ضرر غيره مشروع وهو ملك مال الغيب دون ضاه كذا في الشيء قال صاحب الغاية بعد بيان ذلك ولم يذكر الجواب عن مثل باب ما يشترط في حقه التعارض انتهى أقول بذا عند الجواب بل كما سلك أن يكون الشيء الذي استدل به الخصم في حقه التعارض بأحد شيء الذي روي أن الاستغناء عن ذلك الجواب فإن حكم التعارض هو أن ساقطان لم يظن الاحتراز في أحد الجانبين ولم يتلوه النجاسات الجاهل بينهما عند الطلب كما عرف في علم أصول الفقه وعلى تقدير التساقط بينهما لا يثبت مدعى كما لا يثبت مدعاه وذلك غير مطلوب للأعمال فلا بد من الجواب بما يبين الرجحان فيما رويناه أو يبين النجاسات على وفق قاعدة الأصول اللهم إلا أن يقال كيفينا دليلنا العقلي عند تحقق حكم التعارض بين الأحاديث لكن فيه ما فيه وقال صاحب الغاية وقد أجاب بعضهم بأن قوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم من باب تخصيص الشيء بالذكر وهو لا يدل على نفى ما عداه أو بان قوله فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق مشتركة إلا لزامه عليه السلام علق عدم الشفعة بالامر من وذلك يقتضي أنه إذا وقعت الحدود ولم يصرّف الطرق بان كان الطريق واحد يجب الشفعة انتهى أقول في كل من هذين الجوابين نظر آتاني الأول وهو الذي ذكر في الكافي وعامة شهر فلان مدار استدلال الشافعي بقوله عليه الصلاة والسلام الشفعة فيما لم يقسم ليس على مجرد تخصيص كون الشفعة فيما لم يقسم بالذكر حتى يتم الجواب عنه بان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفى ما عداه بل مدار استدلاله على أن اللام في الشفعة للجنس لعدم المعصية فمقتضى قصر الشفعة على ما لم يقسم كما في قوله عليه السلام الأئمة من وليس وقد صرحوا به في اشتراكهم في وجه استدلاله بذلك لا يجب أن لا يفتقر على نفى ما عدا المذكور فالأولى في الجواب عنه ما ذكرناه من الشريعة وهو أن لا يفتقر إلى الاستدلال في الأمر للاستدلال في غيره كما يقال عالم في البلد فلا بد أن كان فيه علماء وإذا كان كذلك يكون المراد بما في ذلك الحديث أقوى الأسباب ونحن نقول أن حق الشفعة فيما لم يقسم أقوى ولهذا قدمناه على غيره انتهى وآتاني الثاني فلان حصول الإلزام لذلك انتهى بقوله فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق على الوجه المذكور في الجواب المذكور ممنوع فإن الشافعي وإن قال بمفهوم معنى الفقه إلا أن له شبهة لا طعن به منها أن لا يخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله تعالى وما يملك المملوك في جوارحه على ما عرف في الأصول فله أن يقول بما نحن فيه من قوله وصرفت الطرق مخرج العادة لكون صرف الطرق عند القسمة غالب الوقوع فلا يدل على أنه إذا كان الطريق واحد يجب الشفعة وليس سلم حصول الإلزام له بذلك فلا ينبغي أن يقال أنه مشترك بالإلزام لأن فيه اعتراضا يكون له ملزما إيانا أيضا ولو كنا من الذين يذكرون في هذه المسئلة فلا

والوجه فيه من الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والبيع يمتنع فيها وهذا يكفي بثبوت البيع في

حقه حتى يأخذها الشفع اذا اقرب البائع بالبيع وان كان المشتري يكذبه قال وتستقر

بالاشهاد ولا بد من طلب الموازنة لانه حق ضعيف يبطل بالأعراض فلا بد من الاشهاد

والطلب يعلم بذلك رغبة فيه دون اعراضه عنه ولا يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد

والكلام فيه وانما هو في شرط الجواز وامتناع المشتري قبل تحقق الشرط غير خلاف على احد انتهى كلامه اقول لقائل ان يقول امتناع تحقق المشتري قبل تحقق

الشرط ضروري سواء كان المشتري هو الجواب او الوجوب بماز كان عدم تحقق شرط الجواز مانعا عن اتصال السبب بالمحل كما قالوا لزم ان يكون عدم تحقق

شرط الوجوب ايضا مانعا عن ذلك فليزم ان لا يكون الواجب متاديا باءا الزكاة قبل المحول لعدم تحقق شرط الوجوب قبله وكذا الحال في استقاط الدين

المحول قبل حلول الاجل مع ان المصريح به في موضعه خلاف ذلك ثم اقول يمكن ان يجاب بان المراد بالوجوب في قوله ان ذلك شرط الوجوب هو وجوب

الاداء ونفس الوجوب فان نفس وجوب الزكاة يتحقق بملك النصاب الثاني وحولان المحول انما هو شرط وجوب ادائها كما صرح به في كتاب الزكاة

وكذا اطول الاجل في الوجود الموجبة انما هو شرط وجوب ادائها لا شرط نفس وجوبها فاللازم ان لا يتحقق وجوب الاداء قبل المحول وقبل حلول الاجل

ولا يلزم منه ان لا يكون الواجب بنفس له وجوب متاديا باءا الزكاة قبل حل المحول وباداء الدين قبل حلول الاجل والمصريح به في موضعه انما هو

تامدني الواجب بنفس الوجوب لا غير قوله والوجه فيه ان الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والبيع يعرفهما اسي يعرف رغبة البائع عن

ملك الدار وفسر صاحب الغناية ضمير فيه في قوله والوجه فيه بهذا التاويل حيث قال والوجه فيه اسي في هذا التاويل وتبعه العيني اقول لا يذهب على ذي

قطرة سليمة انه لا دخل للتاويل الذي ذكره المصنف بقوله معناه بعده لانه هو السبب في جريان هذا الوجه اذ هو جاري بعينه على تقدير ان يكون معنى

كلام القدوري ان البيع هو السبب كما لا يخفى على الفطن فلا حاجة الى بناء هذا الوجه على ذلك التاويل بارجاع ضمير فيه اليه بل لا وجه له عند التحقيق لان

المصنف على ما ولىه المذكور اقول لان سببها الاتصال على ما بيناه فاما معنى ان يكون قوله والوجه فيه تعليلا له بعد ذلك فالحق ان قوله والوجه فيه الى

آخرة متصل باول الكلام وهو قوله والشفعة تجب بعقد البيع ومن عادة المصنف ان اذا كان في عبارة المسئلة عقدة يحلها ثم يذكر دليل المسئلة ومنها

ايضا فعل كذلك قوله وانما يكفي بثبوت البيع في حق يأخذها الشفع اذا اقرب البائع بالبيع وان كان المشتري يكذبه اقول فيه تامل اذ قد اقرنا

ان علته ثبوت حق الشفعة عندنا انما هي دفع ضرر الخيل عن الاصيل بسوء المعاملة والمعاشرة والظاهر ان ذلك الضرر انما يتحقق عند ثبوت البيع في

حق المشتري لانه هو الخيل لا عن ثبوته في حق البائع مع كذب المشتري لان البائع اصيل كالشفيع فمن اين يتحقق ضرر الخيل عند عدم ثبوت البيع

في حق المشتري حتى يثبت حق الشفعة له دفع ذلك الضرر فلو قال في الغناية ونقض بما اذا باع بشرط الخيار له او وهب وسليما فان الرغبة عينه قد فتر

وليس للشفيع الشفعة واجيب بان في ذلك تردد البقاء بالخيار بخلاف الخيار فانما يوجب عن القطع ملكه عنه بالكلية فلو لم يكن كما زعموه والدية لا تدل على ذلك

لان غرض الواهب للمكافاة وانما كان له الرجوع فلا ينقطع عنه حقه بالكلية انتهى اقول في اجواب عن النقض بصورة المسئلة بحث لانه ان كان مراد

على مجر كون غرض الواهب المكافاة لا يستقيم احصا فان كون غرضه المكافاة لا ينافي رغبته عن ملكه الا يرى ان غرض البائع ايضا المكافاة بالثمن

مع انه لا ينافي رغبته عن البيع بل يدل عليها كما ذكرنا وان كان مراده على صحة الرجوع للواهب وعدم انقطاع حقه عن الموهوب بالكلية لا يمنع

النقض بالمسئلة التي لا يصح الرجوع فيها كما اذا وهب تقريبا المحرم او لزومته او اخذ العوض عنها بغير شرط في العقد او غير ذلك مما يتحقق فيه الملء وان البيع

فان في هذه الصورة لا يصح رجوع الواهب منه بقطع حقه عن الموهوب بالكلية كالنقض في حق البائع عن البيع مع انه لا شفعة فيما بقي من النقض بما قوله

ولا يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد اقول فيه شي وهو ان احتياجه الى اثبات طلبه عند القاضي انما هو اذا انكر المشتري طلبه

واما اذا لم ينكره فلا احتياج الى ذلك فعلى مقتضى هذا التحليل ينبغي ان لا يبطل الشفعة بترك الاشهاد فيها اذا لم ينكر الخصم طلبه مع ان الظاهر من كلامهم

قال وذلك بالاختصاص السلبي المشتري أو حاكمها الحاكم في الملك المشتري قد تم فلا ينتقل إلى الشفع الإيجابي قضاء القاضي كما في الوجود في الهبة وتظهر فائدة هذا فيما إذا ما
الشفيع بعد الطلبين ببيع داره المشتري بغير الشفعة أو بغير داره المشتري بغير الشفعة قبل حكم الحاكم وتسليم الخصم لا يورث عنه في الصورة الأولى وتظل شفعته والثانية
ولا يستحق في الثالثة لا لعدم الملك له ثم قوله يجب بعد البيع بيان أنه لا يجب إلا عند معاوضة المال بالمال على ما نبينه انشاء الله تعالى والله سبحانه أعلم بالصواب

باب طلب الشفعة والخصومة فيها

قال ولذا علم الشفع بالبيع الشفع في مجلسه ذلك على المطالبة أعلم أن الطلب على ثلاثة أوجه طلب الموائمة وهو أن يطلبها كما علم حتى يوبخ الشفع بالبيع ولم
يطلب شفعته بطلت الشفعة لما ذكرنا ولقوله عليه السلام الشفعة من واشتراكوا أخبر بكتاب والشفعة في أوله أوفى وسطه فقرا الكتاب في آخره بطلت
شفعته وعلى هذا عامة المشائخ وهو أنه لا يورث عنه أن المجلس العلم والروايات الواردة بالثانية أخذ الكوفي لأنه لما ثبت له خيار القمارة لا بد له من خيار
التامل كما في المحرقة ولو قال بعد ما بلغه البيع الحمد لله لا حول قوته إلا بالله أو قال سبحان الله لا تبطل شفعته لأن الأول حمل على الخلاء من جواره والثاني فتح منه
نقصه من جواره والثالث لا فتحه كله فلا يدل على شيء منه على الأعراس كذا إذا قال من ابتاعها وبعها بعت لأنه يوجب فيها ثمن وثمن يوجب عن مجاورة بعضه وبعض

بطلانها تبرك ذلك مطلقا فان قلت وقت الاشهاد مقدم على وقت الخصومة ففي وقت الاشهاد انكار الخصم طلبه وعدم انكاره أيا غير معلوم فاذا
تحرك الاشهاد في ذلك الوقت لم يعلم رغبته فيه بل يحتمل اعراضه عنه فلماذا يبطل الشفعة تبرك الاشهاد مطلقا قلت هذا مصر إلى التعليل الأول ولا كلام
فيه وإنما الكلام في أن التعليل الثاني هل يصلح أن يكون دليلا مستقلا بهنا كما يقتضيه قول المصنف ولا يحتاج إليه الخ قوله وتملك بالاختصاص
المشتري أو حكم بها حاكم عطف على سلمها المشتري وقد وقع المعطوف عليه في حيز الاختصاص كان الاختصاص في التسليم فلو لم يكن معبراً في حكم
الحاكم أيضا على مقتضى العطف أذ قد يقرر في علم الأدب أن المعطوف في حكم المعطوف عليه في كل أمر تجب للمعطوف عليه بالنظر إلى ما قبله مع أن
الملك يشترط للشفيع بحكم الحاكم قبل أخذه الدار على أنصوا عليه حيث قال في الكافي بعد قوله أو حكم بها حاكم فإنه يثبت الملك بحكمه وإن لم يأخذ
وقال في شرح الكثرة للزبيدي أي تملك الدار المشفوعة بأحد المدينين أما بالاختصاص إذا سلمها المشتري برضاه أو بحكم الحاكم من غير أخذ وقال صدر الشفيع
في شرح قول صاحب لوقاية وتملكه بالاختصاص التراضي أو قبضاً والقاضي قوله بقضاء والقاضي عطف على الاختصاص على التراضي لأن القاضي إذا حكم
يثبت الملك للشفيع قبل أخذه انتهى وكان صاحب العناية غافل عن ذلك وهو أي التملك إنما يكون بالاختصاص بتسليم المشتري أو قبضاً
فانه صريح في اعتبار الاختصاص في قضاء القاضي أيضا وثانيتها أن تسليم الدار المشفوعة ليس توصيفه المشتري وإنما كان المصنف صرح فيما مر أن القاضي
بشروط البيع في حق البائع حتى يأخذ بالشفيع إذا أقر البائع بالبيع وإن كان المشتري يكذب في هذه الصورة إنما سلمها البائع دون المشتري
فكان الاتق بالمقام أن يقال إذا سلمها الخصم بدل قوله إذا سلمها المشتري لتسليم المشتري وتسليم البائع كما قال المصنف فيما بعد قبل حكم الحاكم
أو تسليم الخصم تمصر

باب الشفعة والخصومة فيها لما لم يثبت الشفعة بدون الطلب شرع في بيانه وكيفية تقسيمه كذا في عامة الشرح أقول هذا بيان من
الشرح لوجه ذكر الشرط الأول من شطري عنوان الباب وهو طلب الشفعة ولم يتعرض أحد منهم لوجه ذكر الشرط الثاني منها وهو قوله والخصومة فيها
ولعل وجهه أنه لما كان للخصومة في الشفعة شأن مخصوص وتفصيل زايدة على سائر الخصومات كما ستظهر شرع في بيانها أيضا أصالة قوله علم
أن الطلب على ثلاثة أوجه طلب الموائمة وهو أن يطلبها كما علم حتى يوبخ الشفع بالبيع ولم يطلب شفعته لما ذكرنا قال الشرح قوله لما ذكرنا الإشارة إلى
قوله قبل لأنه حق ضعيف يطل بالأعراض فلا بد من الاشهاد والطلب ليعلم بذلك رغبته فيه دون اعراضه عنه أقول فلما قيل إن يقول ما ذكره هناك
كما يدل على لزوم طلب الموائمة يدل أيضا على لزوم الاشهاد وفيه حيث قال فلا بد من الاشهاد والطلب وسيأتي التوضيح منه بأن الاشهاد ليس
بإلزام إنما هو تنفي التجاويد والجواب أن المراد بالاشهاد المذكور هناك هو الذي في طلب التقرير دون طلب الموائمة يرشد إليه تقديم الاشهاد على الطلب
في قوله فلا بد من الاشهاد والطلب أو لو كان المراد بالاشهاد هناك هو الاشهاد على طلب الموائمة لكان ذكر الطلب بعده لغوا ولا يتصور الاشهاد
على طلب الموائمة بدون تحقق نفس ذلك الطلب يدل عليه قوله قبيل ذلك وتستقر بالاشهاد إذا الشفعة لا تستقر إلا بعد طلب التقرير والاشهاد
على مقتضى ما سيأتي في الكتاب فلا زنا في بين كلامي المصنف قوله ولقوله عليه الصلوة والسلام الشفعة لمن واشتراكوا في وجه الاستدلال
بهذا الحديث نوع اشكال لأنه إن كان مداره على نفي الشفعة ممن لم يوافقها بطريق مفهوم المخالفة فنحن لا نقول بالمخالفة فكيف يكون حجة لنا وإن كان
مداره على أن لا ممن في الشفعة ولا ممن الاختصاص في لمن واشتراكوا على اختصاص الشفعة بمن واشتراكوا كما قالوا في المحمدية إن لا ممن

والمراد بقوله في الكتاب شهد في مجلسه ذلك على المطالبة بطلب الموأبة والاشهاد فيه ليس بغيرهم انما هو لنفي التجاحد والتقنين بالمجلس الشارح الى ما خالف الكثرة وتعميم الطلب بكل فقط يعم منه طلب الشفعة كما لو قال طلبت الشفعة او اطلبها او اناط بالبلد لان الاحتمال المعنى واذ ابلغ الشفيع بيع الدار لم يجب عليه الاشهاد حتى يتجده رجلان او رجل واحد على حد حيفه ولا يجب عليه ان يشهد بالخبر لو كان اذ كان المحدثا واصل الاختاره في غير الوكيل وقد ذكرنا في كتابنا واخواته فما تقدم وهذا بخلاف الجدة اذا خبرت عنده لانه ليس فيه ازام حكم وتجده فمما اذا اخبر الشفيع لانه خصم فيه والعدالة غير معتبرة في الخصوم والاشهاد بطلب التقرير والاشهاد لانه محتاج اليه لا لثباته عند القاضى على ما ذكرنا ولا يكتفى بالاشهاد ظاهر اعطى طلب الموأبة كانه على نود العلى بالشراء فيحتاج بعد ذلك الى طلب الاشهاد والتقريروبيانه ما قاله الكتاب فيمنعه من المجلس ويسجد على الباطن ان كل المبيع في يد معناه لم يسلم الى الشفيع او على البتاع او عند العقار فاذا فعل ذلك استتمت وهو كان كل واحد من الخصم لان الاول اليد والثاني الملك وكذا يصح الاشهاد عند المبيع لان المتعلق به فان سلم الباطن المبيع يصح لاشهاد عليه فمما اذا كان المالك فمما اذا كان

والاختصاص ولما على اختصاص المحرر تعالى فير علينا النقض بقوله صلى الله عليه وسلم الشفعة اشرك لم يقاسم كما ذكر في صدر هذا الكتاب وفيه حينئذ ان يدل ذلك ايضا على نفي الشفعة عن ليس بشريك لم يقاسم مع ان الشفعة ثابتة عندنا لغير الشريك ايضا كما يجازي الملاقاة قائل قوله والمراد بقوله في الكتاب شهد في مجلسه ذلك على المطالبة بطلب الموأبة والاشهاد فيه ليس بلازم انما هو لنفي التجاحد قال صاحب النماية وذلك لان طلب الموأبة ليس لاثبات الحق وانما شرطه ان يطلب ليعلم انه غير معرض عن الشفعة وغير راض بجواز نه الدخيل والاشهاد ليس بشرط فيه انتهى واقضى اثره صاحب العناية وعده تحقيقا حيث قال وتحقيقه ان طلب الموأبة ليس لاثبات الحق وانما شرطه ليعلم انه غير معرض عن الشفعة والاشهاد في ذلك ليس بشرط انتهى اقول لقائل ان يقول طلب التقرير والاشهاد ايضا ليس لاثبات الحق بل ليعلم انه غير معرض عن الشفعة فانما الذي لاثبات الحق طلب الخصومة مع ان الاشهاد في طلب التقرير لازم على ما يقتضيه كلام المصنف في بيان طلب التقرير والاشهاد فيما بعد فكان ذلك الوجه الذي عده صاحب العناية تحقيقا منقوضا بلزوم الاشهاد في طلب التقرير كما ترى فان قلت لزوم الاشهاد في طلب التقرير لانه يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضى ولا يمكنه الا بالاشهاد كما ذكره المصنف فيما قبل الباب وسياقي ذكره مرة اخرى في بيان طلب التقرير والاشهاد في هذا الباب قلت ذاك انما يكون وجبا للزوم الاشهاد في طلب التقرير وهو لا يرفع انتقاض الوجه الذي ذكره الشارحان المزبوران لعدم لزوم الاشهاد في طلب الموأبة بلزوم في طلب التقرير كما بيناه وكلامنا في هذا الوجه على ان في ذلك الوجه ايضا كلام لانه ان اريدنا نحتاج الى اثبات طلبه عند القاضى وان ينظر به انخصم فهو ممنوع وان اريدنا نحتاج الى اثباته وعند التجاحد فكذلك الحال في طلب الموأبة ايضا ثم اقول يمكن ان يمنع لزوم الاشهاد في طلب التقرير ايضا بناء على ما ذكره الامام قاضيان في فتاواه حيث قال وانما سمي الثاني طلب الاشهاد لانه ان الشهادة شرط بل يمكنه اثبات الطلب عند مجموعهم انتهى فانه يدل على ان الشهادة في طلب التقرير ايضا ليس بلازم بل انما هو لنفي التجاحد كما في طلب الموأبة وبناء على ذكره صاحب البديع حيث قال واما الاشهاد على هذا الطلب فليس بشرط وانما هو لتوثيقه على تقدير الانكار كما في الطلب الاول انتهى فمما اذا كان الوجه الذي ذكره الشارحان المزبوران سالما من الانتقاض كما لا يخفى قوله وقال لا يجب عليه ان يشهد اذا اخبره واحد من كان او عيدا صبيا او امرأة اذا كان الخبر حقا اقول في التقيد بقوله اذا كان الخبر حقا ضرب اشكال لان الكلام فيما اذا بلغ الشفيع بيع الدار بالاخبار وفي ذلك انما يحصل له العلم بكون الخبر حقا بسبب الوثوق باخباره وباطنه وان مدار الوثوق باخباره بالخبر فمما اذا كان طريق العلم منحصر في الاخبار بهو حال الخبر بعد الله وتعدده مما يورث الوثوق باخباره ولهذا اعتبره ابو حنيفة رحمه الله واذا لم يكن شئ من العدول والعدالة شرطه عندنا فيما نحن فيه وفي نظائره كما صرحوا به بل كان خبر الواحد مطلقا كافيا فمما معنى تعليق وجوب الاشهاد على الشفيع اذا اخبره واحد مطلقا يكون الخبر حقا ولا طريق العلم بكونه حقا في صورة هذه المسئلة سوى اخبار الواحد فان افاد مثل ذلك الاخبار العلم بعين كونه حقا وان لم يفده فلا مجال للعلم بكونه حقا وعلى كل حال لا يرى للتعليق بكونه حقا وجه غايب في غير ثم اعلم انه لما يجب التبين لانه المراد بالاشهاد ههنا نفس طلب الموأبة لا الاشهاد على ذلك الطلب والا يلزم ان يكون قوله ههنا يجب عليه ان يشهد منقضا لقوله فيما مر والاشهاد فيه ليس بلازم وقد نبه عليه تاج الشريعة عند قول المصنف والاشهاد فيه ليس بلازم حيث قال هذا لا ينافي قوله يجب عليه ان يشهد لان المراد من الاول الاشهاد على الطلب ومن الثاني طلب الموأبة وانه واجب على تقدير ان يطلب الشفعة انتهى وسياقي نظير هذا في الكتاب في اول باب ما يطل به الشفعة فانه لما قال هناك واذا ترك الشفيع الاشهاد حين علم بالمبيع وهو يقرر على ذلك طلب

فصل قال

فصل قال واذا بنى المشتري او غرس ثم رخصى للمشتفع بالشفعة فهو بالخيار انشاء اخذها بالثمن وقيمة البناء والغرس
وانشاء كل من المشتري قلعه ومن ابى سفت ان لا يكلف القلم ويغير بين ان يأخذ بالثمن وقيمة البناء والغرس بين ان يترك وبه قال الشافعي
الا ان عندنا ان يقلع ويحيط بقيمة البناء لا يبي سفت انه يحق في البناء لانه بناه على ان الدار ملكه والتكليف بالقلم من احكام العدوان
وصار كالموهوب له والمشتري شراء فاسدا وكما اذا ربح المشتري فانه لا يكلف القلم وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة دفع على الفروين
بعمل الادنى فيصار اليه ووجه ظاهر الرواية انه بنى في محل تعلق به حق متأكد للغير من غير تسليط من جهة من له الحق فيقتض كراهة
اذا بنى في المهرن وهذا لان حقه اقوى من حق المشتري لانه يتقدم عليه ولهذا ينقض بيعه وهبته وغيره من تصرفاته

من عبارة المصنف في قوله المذكور بوجه من وجوه الذات فكيف يصح حمل كلام المصنف عليه واما ثانيا فلان قوله ولئن كان فلا نسلم انه ليس بشئ من الالفاظ
في افعال بن هو تمكن منه بان يودي الثمن حالا ما لا يكا ويصالح ان يكون جوابا عن و ليس ابني يوسف الاخر في هذه المسئلة لان دليله على ما ذكر في المبسوط
وفي شرح هذا الكتاب حتى الغاية نفسها ان الطلب غير مقصود لعينه بل للاخذ وهو في الحال لا يتمكن من الاخذ على الوجه الذي يطلبه وهو الاخذ بعد حلول
الاجل او الاخذ في الحال ثمن موجب فلا فائدة في طلبه في الحال فسكوته لانه لم يقيف فائدة الا لعارضه عن الاخذ انتهى ولا يوجب على ذي مسكة ان
منع تمكنه من الاخذ في الحال بناء على تمكنه منه بان يودي الثمن حالا لا يجدي طائلا في دفع ما ذكر في دليله من انه في الحال لا يتمكن من الاخذ على الترتيب
الذي يطلبه فان اودا الثمن حالا ليس على الوجه الذي يطلبه وليس بلازم له التبعة وخلاف ابني يوسف في قوله الاخر في اذ المسموع الشفع اخذ بان جعل
بل اختار الانتظار الى حلول الاجل فكيف يكون تعلقه من الاخذ في الحال بان يودي الثمن حالا جوابا عن ذلك والمحتم ان يحمل قول المصنف
وهو يتمكن من الاخذ في الحال الى اخره على تميم دليل ابني حنيفة ومحمد رحهما التداين بحمل دليله بحسب المعنى على ثبوت حق الشفعة له بالبيع كما يدل عليه
تقرير صاحب الكافي وكثير من الشراح اخذوا من المبسوط حيث قالوا بعد ذكر وجه قول ابني يوسف الاخر وجه ظاهر الرواية ان حقه في الشفعة قد ثبت
بدليل انه لو اخذ ثمن حال كان له ذلك والسكوت عن الطلب بعد ثبوت حقه مبطل لشفعته انتهى بتبصر

فصل

فصل مسائل هذا الفصل مبنية على تغيير المشفوع اما بالزيادة او بالنقصان بنفسه او بفعل الغير فلما كان المتغير قوما على غير المتغير كان جدرا بانها
في فصل على حدة قوله وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة دفع على الضررين تجمل الادنى فيصار اليقال صاحب النهاية في تفسير قول المصنف وهذا اي
وهذا المدعى الذي قلنا وهو ان لا تكلف المشتري بقلع البناء انتهى وذلك المعنى فسر سائر الشراح ايضا ولكن بعبارة شتى فقال صاحب العناية
اي ما قلنا انه لا تكلف وقال صاحب الكفاية اي قول ابى يوسف ان لا تكلف المشتري قلع البناء وقال صاحب معراج الدراية اي القول
بعدم ايجاب القلع ووجوب قيمة البناء والغرس وقال الشارح العيني اي ما قلنا من عدم ايجاب القلع ووجوب قيمة البناء والغرس اقول انك
ان يقول قد تلخص من جملة ذلك ان المشار اليه بكلمته هذا في قوله وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة الى اخره اصل مدعى ابى يوسف فيلزم ان يكون
قوله لان في ايجاب الاخذ بالقيمة الى اخره دليلا على ما كان قوله ولا بى يوسف انه محقق في البناء الى اخره دليلا عليه فينبغي ان يقول ولان في ايجاب
الاخذ بالقيمة الى اخره على ما هو الطريق المعسودة عند تعدد الادلة والجواب ان من عادة المصنف في كتابه هذا انه اذا اراد ان يبين المسئلة
بعد بيان انتماسك هذا المسلك ايا الى ان مفاد الدليلين مختلف من حيث الانية والتمية وان كان اصل المدعى واحدا وكانها صار
ودليلين على شيئين مختلفين فليكن هذا على ذكر منك فانه يفتك في موارد با وقد كنت نبهت عليه من قبل ايضا فلا تغفل قوله وهذا لان حجة اقوى من حق
المشتري لانه يتقدم عليه اقول هنا كلام وهو ان المصنف قال قبيل باب طلب الشفعة في تعليل قوله وتلك بالاخذ اذا سلمها المشتري او حكم بها حاكم
لان الملك للمشتري قد تم فلا ينتقل الى الشفع الا بالتراضي او بقضاء القاضى وبين ذلك وما قال هنا تدافع فان المتقدم ما ذكره هناك فقد علم المشتري
على الشفع حيث ثبت الملك او للمشتري ثم ينتقل منه الى الشفع بالتراضي او بقضاء القاضى وما ذكره هنا صحيح في تقدم الشفع على المشتري فما
التوفيق والجواب ان المراد بما ذكره هنا تقديم الشفع على المشتري في الاستحقاق وبما ذكره هناك يقدم المشتري على الشفع في التملك التملك
منه لا الاستحقاق ومنه علة اذ قد يقر فيا قبل باب طلب الشفعة ان للشفعة حق الاثنا الاستحقاق والاستقرار والتمك وان الاول ثبت

بخلاف الهبة والشرء الفاسد عندنا بحقيقة ذلك لأنه حصل بتسليط من جهة من له الحق ولأن حق الاسترداد فيها ضعيف
 وله لا يبقى بعد البناء لهذا الحق يبقى فلامعنى لا يجلب القيمة كمانى الاستحقاق والزرع قطع قياساً وأما لا قطع استحقاقاً لأن له نواية معلومة ويبقى بلا جبر وليس فيه
 ضرر وإن أخذ بالقيمة يعتبر قيمته مقلوعاً كما بينا في الخصبة لو أخذها الشفع فبقيها أو غرس ثم استحققت لجمع بالتمسك لأنه تبين أنه أخذها بغير حق ولا يرجع بقيمة البناء
 والغرس كالحق البائع أن أخذها منه لا على المشتري أن أخذها منه ونحن أبى يوسف أنه يرجع لأنه يملك عليه فلا منزلة البائع والمشتري
 باتصال التملك بشرط البيع والثاني بالأشهاد والثالث بالأخذ بالتراضي أو قبضاً والقاضي فلا ترفع بين الكلايين في المتقامين أن يكون الشفع لهم
 في الاستحقاق لا ينافي كون المشتري أقدم في التملك كما لا يخفى قوله بخلاف الهبة وبخلاف الشرء الفاسد عندنا بحقيقة قال جماعة من الشراح
 أن قول المصنف بخلاف الهبة متصل بقوله من غير تسليط من جهة من له الحق فإن فيها تسليطاً من جهة أقول فيه بحث لأن المصنف عدل بخلاف
 المذكور بوجوبين أحدهما قوله لأنه حصل بتسليط من جهة من له الحق وثانيهما قوله ولأن حق الاسترداد فيها ضعيف فلو كان قوله بخلاف الهبة متصلاً
 بما ذكره هو لاداً الشرح لما صح تعليل الخلاف المذكور بالوجه الثاني لأنه ان كانت علة كون حق الاسترداد فيها ضعيفاً كون التسليط فيها
 من جهة من له الحق كان راجعاً إلى الوجه الأول فلا معنى لجعله وجهاً آخر معطوفاً على الأول وإن لم يكن علة ذلك كون التسليط فيها من جهة
 من له الحق فلا يصلح أن يكون تعليلاً للخلاف المتصل بقوله من غير تسليط من جهة من له الحق فالحق عندي أن قوله بخلاف الهبة إلى آخره متصل
 بمجموع ما ذكر من وجه ظاهر الرواية فالمعنى أن مضمون هذا الوجه ملائس بخلاف الهبة وبخلاف الشرء الفاسد فحينئذ يكون التعليل بقوله لأنه
 حصل بتسليط من جهة من له الحق ناظراً إلى قوله في وجه ظاهر الرواية من غير تسليط من جهة من له الحق ويكون التعليل بقوله ولأن حق الاسترداد فيها
 ضعيف ناظراً إلى قوله في لسان حق أقوى من حق المشتري فقيم التعليلان معاً بلا غبار وقال جمهور الشراح أنها قيد بقوله عندنا بحقيقة حرمة الهبة
 لأن عدم جواز الاسترداد للبائع في الشرى الفاسد إذ ينبغي المشتري فيها اشتراؤه إنما هو على قول أبى حنيفة وأما عندنا فالاسترداد بعد البناء
 كالشفيع في ظاهر الرواية انتهى أقول قلنا ان يقول أن باز عندهما الاسترداد بعد البناء في الشرى الفاسد أيضاً فكيف يتم قياس أبى يوسف
 في دليله المذكور في مسئلتنا هذه بقوله وصار كما هو مذهبنا والمشتهر من شرء فاسد فإن جواز الاسترداد في الشرى الفاسد
 ينافي قياس المشتري في مسئلتنا هذه على المشتري شرء فاسد في أن لا يكلف القطع كما هو مذهب أبى يوسف ههنا فإن قلت يجوز أن
 يكون مراده بقوله المشتري شرء فاسد في دليله المذكور مجرد الاحتجاج على أبى حنيفة بمذهب في الشرى الفاسد كما أفصح عنه صاحب غاية البيان
 حيث قال في شرح قوله والمشتري شرء فاسد هذا احتجاج من أبى يوسف على أبى حنيفة بمذهب أبى حنيفة قلت ذلك بعيد عن عبارة الكتاب
 جداً لأن قياسه المذكور لم يذكر بعد وجوب عواقب أصحابه بل ذكر بعد اثبات مدعى فكيف يصح أن يكون المحج والاحتجاج على أنفسهم بما على أبى حنيفة
 من مذهب في الشرى الفاسد كما أفصح عنه صاحب غاية البيان حيث قال في شرح قوله المشتري شرء فاسد هذا احتجاج من أبى يوسف على أبى حنيفة
 بمذهب أبى حنيفة فقط ثم أقول الواجب في التوجيه أن يقال أن أبى يوسف في البناء بعد الشرى الفاسد قولين أحدهما أن للبائع حق الاسترداد
 بعد ذلك وقد ذكره المصنف في فصل أحكام البيع الفاسد من كتاب البيوع وثانيهما أنه ليس للبائع ذلك كما قاله أبو حنيفة وقد نقله صاحب الغاية
 هناك عن الأيضاح حيث قال وذكر في الأيضاح أن قول أبى يوسف هذا هو قول الأول وقوله أراسع أبى حنيفة انتهى وكذا أبى يوسف في مسئلتنا
 هو قولان أحدهما ذكره المصنف بقوله وعن أبى يوسف أنه لا يكلف القطع إلى آخره وهذا مراده عنه أحسن من زياد وثانيهما مثل ما قال أبو حنيفة في
 وزفر وهو الذي ذكر في الكتاب بأن قال فهو بالخيار أن شاء أخذها بالتمسك وقيمة البناء والغرس وإن شاء كلف المشتري قلعة وهذا رواية محمد عن
 أبى يوسف وروايتها ابن سامة وبشر بن الوليد وعلي بن الجعد وأحسن بن أبى مالك صرح بذلك كله في الحسن الكرخي في مختصره وذكر في غاية البيان
 وأما قد كان الأمر كذلك فجوز أن يكون قياس أبى يوسف بقوله والمشتري شرء فاسد في الاستدلال على أحد قوليه في هذه المسئلة مبيناً على قول الآخر
 من قوليه في مسئلة البناء بعد الشرى الفاسد هو أن لا يكون للبائع حق الاسترداد كما هو قول أبى حنيفة فيما ويكون تعديداً للمصنف قوله وبخلاف الشرى
 الفاسد بقوله عندنا بحقيقة احترازاً عن قول محمد عن أحد قولي أبى يوسف فيما هو قول الأول كما عرف فتدبر قوله ولما لا يبقى بعد البناء وهذا الحق
 يبقى قال صاحب غاية البيان هذا أيضاً لضعف حق الاسترداد في الهبة والشرء الفاسد ولكن فيه تشديد لأن الاسترداد بعد البناء في الشرء الفاسد

والفرق على ما هو المشهور أن المشتري من غير أن يبايعه مطلقا عليه جنة ولا عور ولا تسليط في حق الشفيع من المشتري لأن محبوبي عليه **قال** وإذا انهدم الدار أو احترق ببناءها
أوجب نزع البستان بغير عمل أحد فالشفيع بالخيار أن شاء أخذه بجميع الثمن لأن البناء والعرض تابع حتى يدخل في البيع من غير ذكر فلا ينفك الباعث من الثمن ما لم يصب مقصودا
ولهذا يبيع ما لم يصب في هذا النوع تجلان ما إذا غرق نصف الدار من حيث يلحقه الباقي بجهته لأن الفأنت بعض الأصل **قال** وإنشاء تركه لأن من يتنعم عن
تملكه الدار به **قال** وإن نقص للمشتري البناء قبل الشفيع ان شئت فخذ العربة بجهتها وإن شئت فاع لانها ما مقصودا بالانفاق فيقابل شيء من الثمن بخلاف الأول
لأن الهلاك بآفة ماوية وليس للشفيع ان يأخذ النقص لأنه ما مقصودا فلم يبق تبع **قال** ومن اتبع ارضا وعلى غيرها ثمر اخذها الشفيع بقرها ومعناه إذا ذكر الثمر في البيع
لأنه لا يدخل من غير ذكر وهذا الذي ذكره استحسان في القياس لا يلحقه لأنه ليس بتبع لا يرى انه لا يدخل في البيع من غير ذكر فاشبه المتاع في الدار وجه الاستحسان
ان به باعتبار الاتصال ما رتب للعقار كالتباني في الدار وما كان مركبا فيه فليأخذ به الشفيع **قال** وكذا لو ان اتبعها وليس في الفصل ثم فاعث
في يد المشتري يعني يأخذ الشفيع لأنه مبيع تبع لان البيع من اليد على ما عرفت في ولد المبيع **قال** فان جدد المشتري ثم جدد الشفيع لا يلحق الثمر
في الفضل بل جميعا لأنه لم يبق تبع للعقار وقت الأخذ حيث ما مفضل عنه فلا يأخذ **قال** في الكتاب فان جدد المشتري سقط عن الشفيع حصته قال رضي الله عنه هذا هو
الفصل الأول لأنه دخل في البيع مقصودا فيقابل شيء من الثمن إما في الفصل الثاني يأخذ ما من الثمن بجميع الثمن لأن الثمر لم يكن موصوفا عند العقد فلا يكون للمبيع الاتباع فلا يقابل شيء من الثمن **قال**

انما لا يبقى على مذهب ابي حنيفة لا على مذهب ابي يوسف فكيف يحتج بمذهب ابي حنيفة على صحة مذهبه ولا بى يوسف ان يقول هذا مذهبك لا مذهبي
وعندى حق الاسترداد بعد البناء في الشراء الفاسد انتهى اقول نظره ساقط جدا لان هذا الايضاح من متفحات قوله بخلاف الله وبخلاف الشر
الفاسد وقوله ذلك جواب عن قياس ابي يوسف على الموهوب والمشتري شرهما فاسد كما صح به ذلك الناظر وغيره وقياسه على المشتري شرهما
انما يتم على القول بعدم بقاء حق الاسترداد للبائع بعد ان يبيع المشتري شرهما فان كان مراده بقياسه المذكور اثبات مدعا كما هو الظاهر من
عبارة الكتاب على ما بينا عليه من قبل كان قياسه المذكور مبينا على قوله الاخر في مسألة الاسترداد وهو كقول ابي حنيفة فليس له ان يقول هذا مذهبك
لا مذهبي وان كان مراده بقياسه المذكور مجب والاحتجاج على ابي حنيفة بمذهب ابي حنيفة كما ذهب اليه ذلك الناظر في شرح ذاك المقام فلا شك في
ان دفاع الاحتجاج عليه بما ذكره من الفرق والايضاح على مذهبه فلا معنى لقول ذلك الناظر فكيف يحتج بمذهب ابي حنيفة على صحة مذهبه واجاب
صاحب العناية عن النظر المذكور بوجهين آخرين حيث قال قيل فيه نظر لان الاسترداد بعد البناء في البيع الفاسد انما لا يبقى على مذهب ابي حنيفة
فالا استدلال به لا يصح والجواب انه يكون على غير ظاهر الرواية او لانه لما كان ثابتا بدليل ظاهر لم يعتبر بخلافه انما انتهى كلامه اقول في كل من جوبى الجواب
نظرا ما في الاول فلان المصنف بصدده بيان وجه ظاهر الرواية كما ترى فلا مجال لحمل كلامه المذكور في ذلك الصدد وعلى غير ظاهر الرواية واما في الثاني
فلان الظاهر ان الدليل الظاهر الذي كان عدم بقاء حق الاسترداد بعد البناء في الشراء الفاسد ثابتا به انما هو حصول ذلك الشرط بتسليم من جهة
من له الحق وهو البائع كما في البيع الصحيح فانه المذكور دليلا على ذلك في موضعه دون غيره وقد جعله المصنف ههنا دليلا اول فكيف يعتنى عليه ثم اقول
الثاني الذي كلامنا فيه تبصر تفهم قوله والفرق على ما هو المشهور ان المشتري مغرور من جهة البائع وسلط عليه ولا غرور ولا تسلط في حق الشفع
من المشتري لانه مجبور عليه اقول فان الاولى ان يقال ولا غرور ولا تسلط في حق الشفع لا البائع والامن المشتري ليعم اخذه من البائع وانه
من المشتري ويطابق قوله فيما قبل ولا يرجع بقيمة البناء والغرس لا على البائع ان اخذه ولا على المشتري ان اخذه منه وعن هذا قال في الكافي
ولا غرور في حق الشفع لانه تملك عن صاحب اليد جبر بغير اختيار منه وقال في النهاية نقل عن المبسوط ولا غرور في حق الشفع لامن جانب البائع ولا من
جانب المشتري لانه تملك على صاحب اليد جبر من غير اختيار فلا يرجع انتفى وروى صاحب الاصلاح والايضاح التحليل بالاخذ جبر حيث قال انما
لا يرجع بقيمة البناء والغرس على احد لانه اخذ جبر حيث قال انما لا يرجع بقيمة البناء والغرس على احد لانه اخذ جبر لانه لا يتمشي فيما اخذ بالتراخي
بل لانه ليس بمغرور والمشتري انما يرجع على البائع لانه مغرور من جهة اقول ليس ذاك بشي لان قيد الجبر اخذ في تعريف الشفعة على ما ذكر في
عامة الكتب حتى ان ذلك الراى نفسه ايضا اخذ ذاك القيد في تعريفنا حيث قال في متن الشفعة يملك بيع عقار جبر ببطل ثمنه وفسر في شرحه قبيح جبر
بمعنى يعم صورة الاخذ بالتراضي ايضا حيث قال يعني لا يعتبر اختياره لانه بغير عدم اختياره ولا يخفى ان توجيهه هناك هو التوجيه ههنا ولا يخفى الفرق
بين المشتري مع البائع وبين الشفع مع خصمه تمام ذلك الفرق باعتبار الاختيار في الاول وعدم اعتباره في الثاني ولا يتوقف على اعتبار الاختيار

باب ما يجب فيه الشفعة وما لا يجب

قال الشفعة واجبة في العقار وان كان مما لا يقسم وقال الشافعي لا شفعة فيما لا يقسم لان الشفعة انما وجبت في المنة القسمة وهذا لا يتحقق في ما يقسم
 ولنا قولنا على السلام الشفعة في كل شيء عقار او ريع او غير ذلك من المصالح لان الشفعة سبب الاتصال في الملك المحككة فمنه من سأل الجواز على ما مر ان ينظم القسمة ما يقسم به لا يقسم
 ومن اتهم والشيخ الطريق قال لا شفعة في العروض السفن لقول علي السلام لا شفعة الا في ريع او حائط وهو حجة على مالك في ايجابها في السفن لان الشفعة انما وجبت في ريع
 سأل الجواز على السلام الملك في المنقول لا بد من حسمه في العقار فلا يلحق به في بعضه المختص ولا شفعة في البناء الفل اذا بيعت من العهبة ومن محصمه كمن لا يملك له لا يملك له
 فكان نقلا ومذا مجلان العلوي حيث يستحق بالشفعة ويستحق به الشفعة في السفن اذ لم يكن طريق العلوي فيه لانه مما لم يمس من حق القرار الحق بالعقار قال لا شفعة في الشفعة
 للمعصية لانها ليست في سبب الحكمة فيستحق بالشفعة في الاستحقاق ولهذا يستحق فيه الذكر والانثى والصغير والكبير البائع والعاقدان المجر والعبد اذا كان مازدا او مملوكا
 قال اذا ملك العقار بعوض هو مال وجبت فيه الشفعة كونه امكن مراعاة شرط الشرع فيه وهو التملك بمثل ما تملك به المشتري صورة او قيمة على ما مر
 قال لا شفعة في الدار التي يزوج الرجل عليها او تجال الملكة بها او يستاجر بها اذ او غيرها او يصالح بها عن دم غير او يبيع عليها عدا لان الشفعة
 عنها ما يجب في ماله بالمال لا يملك بالمال بغيره الا عوضا ليست باموال فاجاب الشفعة فيها خلاف المتسارعة وقلت الموضع ع

في الاول واعتبار عدمه في الثاني تاملت في شيء في كلام صاحب الاصلاح والايضاح وهو انه ينبغي كون مدار الفرق الجبر والاختيار وكما بان اراه
 الغرور وعدم الغرور فلتأمل ان يقول ان كان سبب الغرور في المشتري وعدم الغرور في الشفع كونه البائع مختارا ونقص الشفع مجبور كما هو ظاهر
 من تقرير المصنف يلزم المصير الى ما يراه وان كان سببا غير ذلك فمردوخ سيبا بين الشفع الاخذ بغيره من خصمه وبين المشتري من البائع ويمكن الجواز
 بان يقال سبب غرور المشتري التزام البائع له سلامة المبيع كما يشير اليه تقرير صاحب النهاية حيث قال ان المشتري مغرور ومن جهة البائع فيرجع
 عليه بالتمسك بقيمة البناء في الغرور وذلك لان البائع التزم للمشتري السلامة انتهى والظاهر ان نعم الشفع وان منى باخذه لكن لم يملك له السلامة فافترقا
 باب ما يجب فيه الشفعة وما لا يجب ذكره تفصيل ما يجب فيه الشفعة وما لا يجب بعد ذكر نفس الوجوب مجمل لان التفصيل بعد الاجمال كذا في
 الشرح قوله الشفعة واجبة في العقار قال جمهور الشراح التماثل ماله اصل من دارا ونصيعة اقول تفسيرهم العقار بهذا الوجه ما ياباه ظاهر الحديث
 الآتي ذكره في تحليل هذه المسئلة وهو قوله عليه الصلوة والسلام الشفعة في كل شيء عقار او ريع لان الريع هو الدار بعينها كما صرح به في كتب اللغة
 ونص عليه الشراح ههنا وقد عطف ذلك في الحديث المذكور على العقار والعطف يقتضي المغازاة بين المعطوفين فكيف تيسر ادراج الدار في معنى
 العقار اللهم الا ان يجعل ما في الحديث من قبيل عطف الخاص على العام كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوضوء لكن النكته فيه غير نعمة
 على ان عطف الخاص على العام كجمله او ما لم تسمع قط ثم اقول قال الامام المطرزي في المغرب والعقار النصيعة وقيل كل مال له اصل من دارا ونصيعة
 انتهى فلعن ما وقع في الحديث المذكور واورده على اول التفسيرين المذكورين في المغرب للعقار وهو التفسير المختار عن صاحب المغرب كما يشعر به
 تحريره وما ذكره جمهور الشراح ههنا مطابق للتفسير الثاني منها فكانهم اختاروه ههنا لكونه المناسب للتعام لان الشفعة كما ثبتت في النصيعة ثبتت
 في الدار ونحوها ايضا على ما صرحوا به ثم علم انه قال الجوزي في الصالح في فصل العين من باب الدار والعقار بالفتح الارض والنصيعة والنخل ومنه
 قوله لماله دارا ولا عقارا انتهى وقال في فصل الضاد من باب العين من الصالح والنصيعة العقار واجمع فنياع انتهى اقول في كلامه احتمال لانه
 فسر العقار والدار بما يشمل الاقسام الثلاثة وهي الارض والضيايح والنخل ثم فسر النصيعة التي هي مفرد الضيايح بالعقار فانه لم يفسر الاخص بالاعم كما ترى
 قوله ولا شفعة في العروض والسفن لقوله عليه الصلوة والسلام لا شفعة الا في ريع او حائط اقول فيه شي وهو ان الظاهر ان وجه الاستدلال بهذا
 هو انه عليه الصلوة والسلام حصر ثبوت الشفعة في الريع والحائط فافان لك على انتفاج الشفعة في غيرهما من غيرهما العروض والسفن وعليه ان مقتضى ذلك
 احصر ان لا يثبت الشفعة في عقار غير ريع وحائط ايضا كضبيعة خالية مثلا وليس كذلك قطعا فكيف يتم التمسك به فان قلت يمكن ان يحمل القصر على
 من الحديث المذكور على القصر الاضافي دون الحقيقي بان يكون المراد به قصر ثبوتها على ريع وحائط بالاضافة الى العروض والسفن الا قصره عليهما
 بالنسبة الى جميع اعدادها فلا يرد المحذور المذكور قلت من اين يفهم ان اضافة ذلك القصر الى العروض والسفن لا الى العروض فقط ودون السفن
 ولا الى ما يعم شيئا مما سوى العروض والسفن وما القرينة على ذلك حتى يتم الاستدلال بالحديث المذكور ويصير حجة على مالك في ايجابها في السفن كما ذكره
 المصنف فتأمل قوله واذا ملك العقار بعوض هو مال وجبت فيه الشفعة لانه امكن مراعاة شرط الشرع فيه وهو التملك بمثل ما تملك به المشتري
 صورة او قيمة على ما مر قال صاحب العناية في شرح هذا المقام قد تقدم ان الشفعة انما يجب في العقار ومن شرط ان يملك الجوز
 هو ان لا يملك شرط الشرع وهو التملك بمثل ملك المشتري صورة في ذوات الاشياء او قيمة في ذوات القيم على ما مر في فصل ما يؤخذ به المشفوع وجبة

وحق الفسخ ثابت بالشهر ندفع الفساد وفي اثبات حق الشفعة نفى الفساد فلا يجوز تجزؤه في ما اذا كان الخيار للمشتري في البيع الصغير لانه صادف حق فيه تصرفا
 وفي البيع الكاسد ممنوع عنه قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعة لزوال المانع وان بيعت له بغيره في يد البائع بعد فسخه بقاء ملكه وان سلم الى الغير
 فهو شفيع لان الملك به ثمة ان سلم البائع قبل ان يحكم بالشفعة لم يطلت شفعة كما اذا باع بغيره ما اذا سلمه بعد لان بقاء ملكه في الدالتي يشفع بما بعد حكم بالشفعة ليس
 بشرط بقية الماخوذة بالشفعة على ملكه وان استرد ما البائع من المشتري قبل الحكم بالشفعة لم يطلت لانقطاع ملكه
 عن التي يشفع بها قبل الحكم بالشفعة وان استرد ما بعد الحكم بقيت الثانية على ملكه لما بينا قال واذا اقتسم الشركاء العقار
 فلا شفعة لجارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الافراز ولهذا يجري فيه المجر والشفعة ما شرعت الا في المبادلة المطلقة قال
 واذا اشترى دارا فسلم الشفيع الشفعة ثم رد ما المشتري بخياره روية او شرط او يجب بقضاء قاض فلا شفعة للشفيع
 لانه فسخ من كل وجه فعاد الى قديم ملكه والشفعة في انشاء العقد ولا فوق في هذا بين القبض عدمه وان رد ما بسبب تغير قضاء او تقايلا البيع
 فالشفيع الشفعة لانه فسخ في حكمهما ولا يتبعهما على انفسهما وقد قصد الفسخ وهو بيع جديد في حق ثالث لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال بالراضى الشفيع ثالث

اجتماع دارا فسادا تلويح الى ان عدم الشفعة انما هو فيما اذا وقع فسادا ابتداء لان الفساد اذا كان بعد انعقاد صحيحا فحق الشفعة باق على حال انتهى
 قال بعض الفضلاء في بيان وجه التلويح حيث اتى بالجملة ان الغلبة الدالة على الحدوث لا الاستمرار انتهى اقول هذا الكلام منه محجب لان حدوث الفساد
 كما يوجد فيما اذا وقع في ابتداء العقد يوجد ايضا فيما اذا وقع بعد انعقاده صحيحا بل الحدوث في الصورة الثانية انه واجلي لان الفساد يحصل فيها بعد ان
 لم يكن في ابتداء العقد واما في الصورة الاولى فهو حاصل في الابتداء والانهما فيفسد استمرار الفساد بالنسبة الى الصورة الثانية فيخرج الالتيان باجتماع
 العقلية ان لم يكن ملوفا الى الثانية فلا اقل من ان لا يكون ملوفا الى الاولى والصواب ان وجه التلويح الى ذلك هو انه جعل قوله في فساد فسخ
 للاتباع الذي هو اصل العقد فعمل به بان المراد هو الفساد في ابتداء العقد لا الفساد الطاري وانه لا استرة به قوله وحق بانفس ثابت بالشرع في
 الفساد في اثبات حق الشفعة فقد سري الفساد واعتبر عليه بانه لم لا يجوز ان لا يثبت المفسد في حق الشفع لئلا يلزم تقديرة الفساد وان ثبت في حق الشفع
 لما لا يثبت الخيار الثابت للمشتري الذي اشترى بالشرط المختار في حق الشفع فيحقها بدون شرط اختيار كما لم من قبل في قوله ولا خيار للشفيع لان ثبت شرط
 وبه لم يشترى دون الشفع واجيب عنه بان فساد البيع انما يثبت لمعنى راجع الى العوض اما بالشرط في حقه او لفساد في نفسه كجعل الخمر مثنا فلو سقطنا
 العوض لفساد فيه ليعتق البيع بلا ثمن وهو فساد ايضا فلا يمكن انفكاك عن مفسد فلا يثبت الشفعة هناك واما الخيار فانهما يثبت للمشتري لمعنى خارج عن
 العوضين اذ هو للتامل وبالتدري فباستقائه في حق الشفع لا يلزم الفساد فان البيع الصحيح يمكن وجوده بلا شرط خيار به زبدة ماني الشرح واورد
 الفضلاء على قوله فلو سقطنا العوض لفساد فيه بقي البيع بلا ثمن حيث قال فيجب اذ لا حاجة فيه الى استقاط العوض بل يكفي استقاط الشرط كما في شرط
 الخيار واعتبار قيمة مثل الخمر فندبر انتهى اقول ليس في الشيء لان شيئا من استقاط الشرط واعتبار قيمة مثل الخمر في البيع الفاسد بدون استقاط نفس العوض
 مما لا يتصور اما الاول فلان استقاط الشرط المفسد راجع الى العوض في عقد المبتاعين بالبيع الفاسد يستدعي استقاط نفس العوض المعين في ذلك
 العقد ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه واما امكان عام استقاط ما يصلح ان يكون عوضا في مطلق البيع فغيره مفيد لان الشفع انما يستحق اخذ
 المشفوع بالثمن الذي اخذ به المشتري لا بمطلق جنس الثمن واما الثاني فلان اعتبار قيمة مثل الخمر في البيع الواقع بين المسلمين غير ممكن لان مثل الخمر
 ليس بالمتقوم عند اهل الاسلام فكيف يصور اعتبار القيمة لما لا قيمة له واما في البيع الواقع بين الكفار فيمكن اعتبار القيمة لكونه لا متقوموا عندهم
 لكن مثل ذلك البيع الصادق ومنه جع صحيح والشفعة ثابتة فيه كما مر في فصل ما يؤخذ به المشفوع والكلام هنا في البيع الفاسد فلا معنى لاياد المذكور
 اصلا واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الافراز ولهذا يجري فيه المجر والشفعة ما شرعت الا في المبادلة المطلقة
 قال صاحب العناية ولا نهما لو جئت للمقاسم لكونه جاريا لافراز وهو متعذر انتهى اقول فيه نظر اما اوله فلان كون القاسم جاريا بعد الافراز لا يقتضي
 ثبوت حق الشفعة له لان سبب استحقاق الشفعة ان لم يكن مقدما على زوال ملك المالك عن العقار المشفوع فلا اقل من كونه معه وقد باخر عنه هنا
 حيث حصل الجوار بعد الافراز الذي به يزول ملك كل واحد من المقسمين عن الخمر الشائع في حصته الاخر واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم وجوب الشفعة
 للمقاسم لاجل مانع يمنع عنه وهو التعذر المذكور عدم وجوبها للجار الاخر الذي لم يحقق في حقه ذلك المانع فلا يتم التقريب وقال صاحب غاية البيان لا
 لو وجبت الشفعة وجبت للمقاسم لانه شريك والشريك اولى من الجار وللايجوز ان يقدم الجار على الشريك انتهى اقول فيه ايضا نظر اما اوله فلان
 المقاسم انما كان شريكا قبل الاقسام واما بعده فقد صار جاريا فلا يلزم تقدم الجار على الشريك واما ثانيا فلان تقدم الجار على الشريك انما يتصور

في

في

في

في

في

في

ومادة الرد بالعيب بعد القبض لان قبله قسم من الاصل وان كان بخير قضاء على ما عرف في الجاهل مع الصغير ولا شفعة في قسمة ولا خيار روية وهو بكسر الراء ومعناه لا شفعة بسبب الرد بخيار الروية لما بيناه ولا تقسم الرواية بالفهم عطفاً على الشفعة لان الرواية محفوظة في كتاب القسمة انه يثبت في القسمة خيار الروية وخيار الشرط لانهم ما يثبتان لخلل في الرضاء فيسألت علف ر. ومه بالرضاء وهذا المعنى هو جواد في القسمة والله سبحانه اعلم

باب ما تبطل به الشفعة

قالوا اذا ترك الشفع الاشهاد حين علم بالبيع وهو يفيد على ذلك بطلت شفعته لامراضه عن الطلب هذا لان الاعراض انما يتحقق حالة الاختيار وهي عند القدر وكذلك ان اشهد في المجلس ولم يشهد على احد المتبايعين لا عند العقار وقد اضعنا فيما تقدم لو ثبت لذلك الشريك واثباتنا فلان تقدم الجار على الشريك انما يتصور ويطلب لو ثبت لذلك الشريك حق الشفعة لما ذكرنا لم يثبت له حقه لما منع كما فيما نحن فيه فلا يتصور تقدم الجار على الشريك في استحقاق الشفعة فضلاً عن بطلان ذلك الاتي انه اذا اشترى داراً فسلم الشريك الشفعة فيها اخذها الجار سقوط حق الشريك كما مر في اوائل كتاب الشفعة ولا يلزم فيه ان يقدم الجار على الشريك فما ظنك فيما نحن فيه قوله ومراوه الرد بالعيب بعد القبض قال جماعة من الشراح اي مراد القدوري في قوله او بعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بعد القبض وروى عليهم ذلك صاحب العناية حيث قال قال الشارح قوله مراد اي مراد القدوري في قوله او بعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بعد القبض وفيه نظر لانه يناقض قوله هناك ولا فرق في هذا بين القبض وعدمه انتهى وقال بعض العلماء بعد نقل كلام صاحب العناية وفيه كلام وهو انه يمكن ان يقال مراد صاحب الهداية كون التقيد بالقضاء لغوا في صورة عدم القبض لا الفرق بين القبض وعدمه حتى يناقض ما سبق فغير كلام الشارح كما لا يخفى فليتأمل انتهى كلامه يعني يمكن ان يقال من جانب هؤلاء الشارحين ان مراد صاحب الهداية يحيل قول القدوري او بعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بعد القبض صيانة لكلام القدوري عن اللغو فان الرد قبل القبض لما كان فسخاً من الاصل لم يثبت به حق الشفعة اصلاً سواء كان بقضاء او بغير قضاء فلو لم يكن المراد بقوله او بعيب بقضاء قاض هو الرد بالعيب بعد القبض اكان التقيد بالقضاء لغوا في صورة عدم القبض وليس مراد صاحب الهداية الفرق بين القبض وعدمه في الحكم فيما اذا كان الرد بالقضاء حتى يناقض قوله هنا قوله فيما سبق اقول الحق ان مراد صاحب الهداية ما ذهب اليه صاحب العناية فان ما ذكره ذلك البعض سابقاً اما الاول فانه لو كان مراده ما ذهب اليه هؤلاء الشارح لما ذكر قوله ومراوه الرد بالعيب بعد القبض فيما بعد بيان قول القدوري وان رد بالعيب بغير قضاء الى اخره بل كان ينبغي ان يذكر قوله اما بيان قوله ثم رد بالمشترى بخيار روية او شرط او بعيب بقضاء قاض وهذا مما لا يذهب على ذي فطرة سليمة لروية باساليب كلام الثقات سيما مصنف واما الثاني فلان عدم ظهور فائدة التقيد بالقضاء بالنظر الى صورة عدم القبض لا يقتضي كون التقيد بالقضاء لغوا على تقدير كون قول القدوري او بعيب بقضاء قاض عاماً شامل للصوتى القبض وعدمه لان ظهور فائدة التقيد بالنظر الى بعض اقرار الكلام العام كاف في كون ذلك الكلام لم يقيد بذلك القيد من غير اللغو وغيره بل عمومه فردوا ايضا اذا لم يكن ذلك القيد منافي لعمومه ذكر الفرد الاخر هناك كذلك فان القضاء كما يتصور بعد القبض يتصور قبل القبض ايضا غاية الامر ان تاثير القضاء في ثبوت حق الشفعة انما يظهر فيما بعد القبض تامل

باب ما يبطل به الشفعة لما كان بطلان الشئ يقتضي سابقاً بثبوته ذكرنا يبطل به الشفعة بعد ذكرنا يثبت به الشفعة قوله واذا ترك الشفع الا اشهاد حين علم بالبيع وهو يفيد على ذلك بطلت شفعته لامراضه عن الطلب فان قيل جعل ترك الاشهاد ههنا مبطل للشفعة وذكر قبل هذا في باب طلب الشفعة ان الاشهاد ليس بلازم وانما هو لنفي العاقد وكذلك ذكر في الذخيرة وغيره ان الاشهاد ليس بشرط وانما ذكرنا صاحبنا الاشهاد وعند هذا الطلب في كتب بطريق الاحتياط حتى لو انكر المشتري هذا الطلب يمكن الشفع من اثباته لانه شرط لازم ولما لم يكن الاشهاد شرطاً لازماً لم يكن تركه مبطلاً للشفعة فوافق التوفيق بينهما قلنا نعم ان يريد بهذا الاشهاد نفس طلب الموائمة ولكن لما كان بطلب الموائمة لا تنفك عن الاشهاد في حق علم القاضي سمي هذا الطلب اشهاداً والدليل على هذا ما ذكر من التعليل في حق ترك طلب الموائمة مثل ما ذكره من التعليل ههنا كذا في النماية ومعارض الدرية واكتفى بتاج الشفعة وصاحب الكفاية بتفسير الاشهاد المذكور ههنا بطلب الموائمة حيث قالوا واذا طلب الشفع الاشهاد اي طلب الموائمة واستغنيا بهذا التفسير عن التفسير التفصيل السؤال والجواب بالكيفية وفسره صاحب العناية ايضا بما فسره به ولكن قال بعده وانما فسرنا ذلك لتلايه وما ذكر قبل هذا ان الاشهاد ليس

قال وان صالح من شفعة على عوض بطلت شفعة ورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد
حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالفساد او بغير الشرط ويصح الاستقاط

بشرط فان ترك المبيع بشرط في شيء لا يبطله ويعضده قول المصنف من قبل والمراد بقوله في الكتاب اشهدني مجلسه ذلك على المطالبة بطلب المواثبة وقوله
هنا لا عراضه عن الطلب الى هنا كلامه اقول فيه فكل لا يجعل قول المصنف هنا لا عراضه عن الطلب نداء امي معنيا لكون المراد بالاشهاد المذكور
في الكتاب ههنا نفس طلب المواثبة صحيح اذ لو كان الاشهاد ههنا على معناه الظاهر في ابطال الشفعة بتركه لا عراضه عن الاشهاد و
ان يقول لا عراضه عن الطلب وهو الذي اشار اليه صاحب النهاية ومخرج الدلالة بقوله ما دل على ذلك من التحليل في حق ترك طلب المواثبة
مثل ما ذكره من التحليل ههنا انتهى واما جعل قول المصنف من قبل والمراد بقوله في الكتاب اشهدني مجلسه ذلك على المطالبة بطلب المواثبة عاضدا
ايضا لذلك فليس بصحيح اذ لا يذهب على ذي مسكن ان مراد المصنف هناك بقوله المذكور ههنا المراد بقوله في الكتاب على المطالبة بطلب المواثبة
الطلب التقريري وليس مراده ان المراد بقوله في الكتاب اشهد طلب المواثبة اذ لو كان كذلك كان معنى ما في الكتاب طلب في مجلسه ذلك على المطالبة
وفساد من حديث اللفظ والمعنى غير خاف على احد والمفسر ههنا لطلب المواثبة نفس الاشهاد فحينئذ من ذلك وكيف يتصور ان يكون احدا
ضد الآخر قوله وان صالح من شفعة على عوض بطلت الشفعة ورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك صحيح

الا اعتياض عنه ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالفساد او بغير الشرط ويصح الاستقاط قال صاحب النهاية في شرح هذا المقام وان
صالح من شفعة على عوض بطلت الشفعة ورد العوض اما بطلان الشفعة فلان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل لانه مجرد حق التملك وليس
بحق متقرر في المحل لا يصح الاعتياض عنه واما رد العوض فلان حق الشفعة استقاط لا يتعلق بالجائز من الشرط يعني الشرط الملازم وهو ان يتعلق
بشرط ليس فيه ذكر المال مثل قول الشيخ للمفسر سلتك شفعة هذه الدار ان اجرتنيها او اعترفتنيها فبالفساد وهو ما ذكره المال اولى انتهى كلام
اقول هذا شرح تقييدهم بمطابق المفسر لانه لا يوزع تعليل المصنف بقوله لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل الى اخره الى قوله بطلت الشفعة
والى قوله ورد العوض بطريقه اللفظ والنشر المرتب ولا يخفى على ذي فطنة سليمة متأمل في كلام المصنف باذني تامل ان حق التوزيع على عكس ذلك
وهذا مع كونه ما يدل عليه قطعا معنى القيام يرشد اليه جدا التفرعيان المذكوران في ذيل الدليلين الحاصلين من التوزيع اعني قوله فلا يصح الاعتياض
عنه في الاول وقوله يبطل الشرط ويصح الاستقاط في الثاني تبصر واعترض صاحب فاية البيان على قول المصنف ولا يتعلق باستقاطه بالجائز من الشرط
فبالفساد اولى حيث قال ولنا فيه نظر لان استقاط حق الشفعة يتعلق بالجائز من الشرط لا يري الى ما قال محمد في الجاهل لو قال اشفع سلتك شفعة
هذه الدار ان كنت اشترتها لنفسك وقد اشترتها لغيره او قال للبايع سلتك ان كنت بعثتها لنفسك وقد باعها لغيره فهذا ليس بتسليم وذلك
لان الشفع على التسليم بشرط ومع هذا التعليق لان تسليم الشفعة استقاط محض كالطلاق والعتاق ولهذا لا يرد بالرد وما كان استقاطا مضاعفا
بالشرط لا يزيل الا بعد وجود الشرط فلا يزيل التسليم انتهى قال الشارح اعني بعد نقل هذا النظر عن صاحب الفاية قد تخرج هذا النظر الغير الواجب
من قول الشيخ ابي المعين النسفي في شرح الجامع الكبير حيث قال فيه فان قيل اذ لم يجب العوض يجب ان لا تبطل شفعة ايضا لانه انما يبطل
حقه بشرط سلامة العوض فاذا لم يسلم وجب ان لا تبطل كما في الكفالة اذ اصلح الكفيل المكفول له على مال حتى يرب من الكفالة لما لم يجب العوض
لم يثبت البراءة قيل له بان المال لا يصلح عوضا عن الشفعة فصاعدا كالحرم والخمير في باب الخلع والصلح عن دم العمد وشميق الطلاق ويسقط قصاص
اذا وجد التبريل من المرأة والقائل ولم يجب شيء كذا ههنا واما الصلح عن الكفالة بالنفس فكذلك على ما ذكر محمد في كتاب الشفعة من المبسوط وكن الكفالة

قال واذا قيل ان المشتري فلا يسلم الشفعة ثم علم انه عليه فلا الشفعة لتفاوت الجوار ولو علم ان المشتري هو
غيره فله ان يأخذ نصيب غيره لان التسليم لم يوجب في حقه ولو بلغه شراء النصف فسلمه ثم اشتراى الجميع فلا الشفعة
لان التسليم يضر الشراكة ولا شركة وفي عكسه لا شفعة في ظاهر الرواية لان التسليم في الكل تسليم في البعض

اقل مما اشترى من الدار اهم كان تسليمه باطلا ايضا لان اطلاق ما ذكره في المبسوط والايضاح دليل عليه حيث قال في المبسوط وكذلك انجر
ان الثمن عبدا وثوب ثم ظهر ان كان مكبلا او موزونا فمضى شفعته ولم يضر ان قيمة المكبل والموزون اقل من قيمة الذي اشتراى به او اكثر
تعليله دال عليه وكذلك ما ذكره في الايضاح من الاطلاق والتعليل دال عليه وبهذا ايضا استدل في الذخيرة بما ذكره في المبسوط وقال في
ان الثمن غني هو من ذوات القسم فسلم ثم ظهر ان كان مكبلا او موزونا فمضى على الشفعة بهذا ذكره خمس الائمة السخري ثم قال فعلى هذا القياس لو
ان الثمن بالف درهم فاذا ظهر ان مكبل او موزون فمضى على شفعته على كل حال الى هنا لفظ النهاية وقال صاحب العناية قال في النهاية بتقييده
بقوله قيمتها الف او اكثر غير مفيد فانه لو كان قيمتها اقل مما اشترى من الدار اهم كان تسليمه باطلا ايضا وكلف لذلك كثير وهو يعلم بالاولية
فان التسليم اذا لم يصح فيما ظهر الثمن اكثر من المسمى فلان لا يصح اذا ظهر اقل اولى انتهى اقول ما ذكره صاحب العناية لا يرفع ما قاله صاحب النهاية
من كون التقدير الواقع في عبارة الكتاب بقوله قيمتها الف او اكثر غير مفيد فانه لما كان جواب المسئلة غير مختلف فيما اذا كان قيمتها الف او اكثر
او اقل كان التقدير بكونها الف او اكثر غير مفيد قطعاً فان لم يكن ممكناً بناء على ايسامه في بادى الرأى تقدير الحكم ايضا فلا اقل من كونه متديكاً
وان عد السلوك مسلک الدلالة بالاولوية امر مبهم في هذا المقام كفى ان يقال قيمتها اكثر فان التسليم اذا لم يصح فيما اذا ظهر الثمن اكثر من
فلان لا يصح فيما اذا ظهر اقل منه او مساوياً له اولى ممكناً مخلص من اشتراك احد التقديرين قوله واذا قيل له ان المشتري فلان فسلم الشفعة
ثم علم انه غيره فلا الشفعة لتفاوت الجوار يعني تفاوت الناس في الجوار فالرضى بجوار هذا لا يكون رضى بجوار ذلك كذا في الكافي قال محمد بن
في الجامع لو قال اشفعي سلمت شفعة هذه الدار ان كنت اشتريتها لنفسك وقد اشتراى بها غيره فمذا ليس بتسليم وذلك لان اشفعي علق
التسليم بشرط وصح هذا التعليق لان تسليم الشفعة استقاط محض كالطابق والعناق فصع تعاقبه بالشيء ولا ينزل الا بعد وجوده انتهى وقال
صاحب العناية هنا بعد نقل ما قاله محمد في الجامع وبهذا كما ترى يناقض قول المحص فيما تقدم ولا يتعلق استقاطه بالجائز من الشرط فبالا
اولى انتهى ولا يخفى ان كلام صاحب العناية خلاصة النظر الذي اوردته الشارح الا يقام في فيما تقدم على قوله المصنف ونقلناه عنه وذكرنا ما يتعلق
به من الكلمات هناك وقصد بعض الفضلاء دفع ذلك حيث قال وانت مجيب بان فرق ما بين شرط وشرط فما سبق كان من الشرط التي
تدل على الاعراض عن الشفعة والرضا بالجوار مطلقاً بخلاف ما ذكره هنا فانه اذا لم يتيسر للشفيع اداء ما اشترى به الدار لم يدل تسليمه على الاعراض
او لا قدرة له على اخذه وكذا تسليمه لزيد لا يدل على الرضا بجوار عمر وفليتأمل انتهى كلامه اقوال ليس هذا بسيد لان حاصله حل الشرط
المذكور في كلام المحص فيما سبق على الشرط المخصوص وهو الشرط الذي يدل على الاعراض وحل الشرط المذكور في كلام الامام محمد
في الجامع على الشرط المخصوص الآخر وهو الشرط لا يدل على الاعراض ولا يخفى على الفطن ان شئنا من كلامهما لا يسا عد ذلك اصلاً
اما كلام المصنف فلانه قال ولا يتعلق استقاطه بالجائز من الشرط فبالا فاسد اولى ولا شك ان اولوية عد تتعلق استقاطه بالفاصلين
عدم تتعلق استقاطه بالجائز من الشرط انما تظهر اذا كان المراد بالشرط الجائز من الشرط الجائز المخصوص جواز ان يكون
مخصوصه حالة مانعة عن التعليق لم يوجد تلك في الفاسد واما كلام الامام محمد فلانه قال لان تسليم الشفعة استقاط محض كالطابق والعناق
فصح تعليفه بالشرط ولا يخفى ان ما يفرع على كون تسليم الشفعة استقاطاً محضاً انما هو صحة تعليقه بالشرط مطلقاً لا صحة تعليقه بشرط معين سيما

فمعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوانات والعروض للتفاوت حتى لا يكون لاحدهما اخذ نصيبه

عند عيبه الاخر وكما اشترياه فاقسماه لا يبيع احدهما نصيبه واجبة بعد القسمة

ونحو ذلك كيف يقدم المنفى هناك على الميث قال صاحب العناية وقدم الشفعة لان بقاء ما كان على ما كان اصل انتهى اقول فيه نظر وهو انه كما ان في الشفعة بقاء ما كان على ما كان بحيث بقي فيها الشيوع على حاله وان زال ملك احد الشريكين كذلك في القسمة بقاء ما كان على ما كان بحيث بقي فيها ملك احد الشريكين في بعض على حاله وان زال الشيوع بل هذا البقاء هو المناسب لما ذكرنا في وجه مناسبة القسمة بالشفعة من ان حال الشريكين اذا اراد الاخر اقتراف مع بقاء ملكه طلب القسمة ومع عدم بقاءه باع فوجب عنده الشفعة فيكون بقاء ما كان اصلا لا يرجح تقديم الشفعة كما لا يخفى ثم ان القسمة في اللغة اسم للاقتسام كالقدرة للاقتداء والاسوة للاقتداء وفي الشريعة جمع النصيب الشائع في مكان معين وسببها طلب احد الشريكين للاقتسام بنصيبه على المخلص وركنها الفعل الذي يحصل به الافراز والتمييز بين النصيبين كالكيل في الكميات والوزن في الموزونات والزرع في الارض والعدي في المعدودات ونشرطها ان لا يفوت منفعة بالقسمة وهذا لا يقتضي الحائط والحمام وما اشبه ذلك قوله ومعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوانات والعروض للتفاوت حتى لا يكون لاحدهما اخذ نصيبه عند غيبة الآخر ولو اشترياه فاقسماه لا يبيع احدهما نصيبه مراعاة بعد القسمة وتحقيقه ان ما اخذ كل واحد منهما ليس بمثل لما ترك على صاحبه يمين فلم يكن بمنزلة اخذ العين حكما كذا في العناية اقول هنا اشكال وهو انه قد علم ما ذكرنا في الكتاب والشروح ان القسمة لا تعبر عن معنى المبادلة والافراز في جميع الصور سواء كانت في ذوات الامثال او في غير ذوات الامثال لانه ما من جزو معين الا وهو مشتمل على النصيبين فما ياخذ كل واحد منهما بعضه كان ملكه لم يستفده من صاحبه وبعضه الآخر كان لصاحبه فصار له عوضا عما بقي من حقه في يد صاحبه فكانت القسمة في كل صورة بالنظر الى البعض الذي كان ملكه افراز او بالنظر الى البعض الاخر مبادلة واذا كان الامر كذلك فكون معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال كالحیوانات والعروض غير واضح اذ غاية الامر ان البعض الذي ياخذ كل واحد منهما عوضا عما بقي من حقه في يد صاحبه ليس بمثل لما ترك على صاحبه من حقه في غير ذوات الامثال فلم يكن اخذ ذلك بمنزلة اخذ عين حقه حكما فلم يحقق معنى الافراز فيه بالنظر الى ذلك البعض ولا يلزم منه ان لا يتحقق الافراز فيه بالنظر الى البعض الذي هو عين حقه في الحقيقة اذ لا شك ان اخذ هذا البعض افراز لا يتصور فيه مبادلة فقد تحقق في غير ذوات الامثال بالنظر الى ما ياخذ كل واحد منهما من عين حقه افراز بدون المبادلة وبالنظر الى ما ياخذ من نصيب صاحبه مبادلة بدون الافراز فكان معنيا الافراز والمبادلة فيه متساويين فمن اين ثبت ظهور معنى المبادلة فيه كما ادعوه طائفة بخلاف ما قالوا في ذوات الامثال كالكليات والموزونات من ظهور معنى الافراز فيها فانه واضح لان اخذ كل واحد منهما فيها ما هو عين حقه نصيبه افراز بلا شبهة واخذ كل واحد منهما فيها ما هو نصيب صاحبه بمنزلة اخذ عين حقه لكون نصيب صاحبه فيها مثل حقه يمين واخذ العين بيمين يحصل كاخذ العين حكما كما في القرض فتحقق فيها معنى الافراز بالنظر الى البعض الآخر ايضا فكان هو الظاهر فيها والحاصل انهم لو قالوا معنى الافراز ظاهر في ذوات الامثال وغير ظاهري في غير ذوات الامثال بل معنيا الافراز والمبادلة متساويان فيه لكان الامر معنيا ولما قالوا معنى المبادلة ظاهري في غير ذوات الامثال مثل ذلك كما ترى وذكر صاحب النهاية وجها البسط ما ذكر في العناية لظهور معنى المبادلة في غير ذوات الامثال ناقلا عن المنفى حيث قال ومعنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال كلما وصرح في المنفى وغيره فقال في المنفى واما القسمة في غير ذوات الامثال فشبه المبادلة فيها راجع لانهما افراز حكما من وجه ومن حيث الحقيقة هي مبادلة من كل وجه انا الحقيقة وظاهره ان الحكم فلان نصف ما اخذ كل واحد منهما مثل لما ترك على صاحبه باعتبار القيمة واخذ المثل كاخذ العين حكما وكان افراز الا ان ما ياخذ كل واحد منهما ليس بمثل لما ترك على صاحبه يمين لان المقسوم

ألا أنها إذا كانت من جنس واحد جبر القاضى على القسمة عند طلب أحد الشركاء لأن فيه معنى
الافراز تقاديب المقاصد والمبادلة مما يجزم فيه الجبر كما في قضاء الدين وهذا لا يوجب طلب القسمة بل القاضى
أن يخصه بالانتفاع بنصيبه ويقنع الغير عن الانتفاع بملكه فيجب على القاضى إجابته وإن كانت اجناساً مختلفة
لا يجبر القاضى على قسمتها لتعدداً للمعادلة باعتبار خش التفات في المقاصد ولو قاضوا عليها جاز لأن الحق
قال وينبغي للقاضى أن ينصب قاسماً يترقبه من بيت المال يقسم بين الناس غير أجره لأن القسمة من
جنس عمل القضاء من حيث أنه يتم به قطع المنازعة فاشبهه رزق القاضى وكان منفعة نصب القاسم
تعملاً العامة فتكون كفايته في ما له عزماً بالخذل قال فان لم يفعل نصب قاسماً يقسم بالأجر

ليس من ذوات الامثال وفيما ليس من ذوات الامثال لا يثبت المعادلة بيقين فالافراز مع المبادلة استويان في الحكم ثم ترجحت المبادلة بحقيقة
الى هنا كلامه أقول لا يذهب عليك ان الاشكال الذي ذكرناه حجة عليه مع زيادة لانه انما يدل على تحقق رجحان معنى المبادلة فيما يأخذه كل واحد
منهما من نصيب صاحبه عوضاً عما ترك على صاحبه من حق نفسه لا على تحقق رجحان ذلك في المقسوم كله كيف وما يأخذه كل واحد منهما من نصيب نفسه لا يوجد
فيه الافراز محض لأن معنى الافراز ان يفيض عين حقه واخذ كل واحد منهما نصيب نفسه قبض عين حقه لا غير المدعى رجحان المبادلة في القسمة الشاملة بجميع
اجزاء المقسوم في غير ذوات الامثال وهو غير لازم من الوجه المذكور بل فيه دلالة على رجحان معنى الافراز في ذلك اذا شك ان اخذ كل واحد منهما عين
حقه من نصيب نفسه افراز محض واذا كان اخذ كل واحد منهما نصيب صاحبه اخذ لثل ما ترك على صاحبه من حق نفسه باعتبار القيمة وكان اخذ ذلك
المثل كاخذ العين كما كان افراز كما صرح به في الوجه المذكور كان معنى الافراز في ذلك ظاهراً وراجحاً للتحقق في جميع اجزاء المقسوم وتحقيق المبادلة
في بعضها كما تحققت قوله الا انها اذا كانت من جنس واحد جبر القاضى على القسمة عند طلب أحد الشركاء لان فيه معنى الافراز لتقارب المقاصد فاجاب
عن سؤال مقدره على قوله معنى المبادلة هو الظاهر في المحبوان والعروض بان يقال لو كان معنى المبادلة هو انظاره في ذلك لما جبر الى على
القسمة في ذوات الامثال كذا في عامة الشرح أقول هنا ايضا اشكال وهو انه ان اريد بقوله لان فيه معنى الافراز بالنظر الى النصيب الذي يأخذ
أحد الشركاء عين حقه فلا يجزى نعماني دفع السؤال اذ يبقى الكلام حينئذ في الاجبار على اخذ النصيب الآخر الذي يتحقق معنى المبادلة بالنظر الى ويظهر
على ما قالوا وان اريد بذلك ان فيه معنى الافراز بالنظر الى النصيب الذي كان لصاحبه وما أخذه عوضاً عما ترك على صاحبه من حق نفسه كما هو الملائم
بقوله لتقارب المقاصد فذاك بنا في ما يقدم من القول بان معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال اذا شك في تحقق معنى الافراز بالنظر
الى النصيب الذي يأخذه أحد الشركاء بعين حقه واذا تحقق فيه معنى الافراز بالنظر الى النصيب الآخر ايضا كان معنى الافراز منه ظاهراً لا في تصور
القول بان معنى المبادلة هو الظاهر فيه فتأمل ثم قول لو قال المصنف لان فيه امكان المعادلة بدل قوله لان فيه معنى الاقرار كان سالماً عن
هذا الاشكال وكان مناسباً لاسامه بقوله لتعدداً للمعادلة في تعليل عدم الاجبار على القسمة فيما اذا كانت اجناساً مختلفة كما سبق في تبينه فقوله انما
ما يجزى فيه الجبر كما في قضاء الدين يعني انه لا إضافة بين الجبر والمبادلة لانهما ما يجزى فيه الجبر كما في قضاء الدين فان المديون يجبر على قضاء الدين
والمديون يقضى بائناً لما على ما عرفت فصار ما يودي المديون بدلا عما في ذمته أقول فتأمل ان يقول جريان الجبر في قضاء الدين لكون ما أخذه
المدين من البذل مثل ما ثبت في ذمة المديون بيقين وقد صرحوا بان اخذ مثل الحق بيقين بمنزلة اخذ عين وعن هذا جعلوا اخذ المثل في الضرر
كما اخذ العين فجاءوا الفرض لذلك بمنزلة العارية بخلاف ما نحن فيه من غير ذوات الامثال فان ما يأخذه أحد الشركاء وفيه من نصيب الآخر ليس مثل
ما ترك عليه من حق نفسه بيقين فلم يكن بمنزلة اخذ عين الحق وعن هذا قالوا ان معنى المبادلة فيه هو انظاره في ذلك نشأ السؤال المتقدراً حتى الى
اجواب الذي نحن بصدده فكيف يتم قياس جريان الجبر فيما نحن فيه على جريانه في قضاء الدين مع تحقق الفرق الواضح بينهما قوله ولو ترخصوا
بما جاز لان الحق لهم قال صاحب العناية في شرح هذا المصلح ولو ترخصوا على ذلك جاز لان القسمة في مختلف الجنس مبادلة كالتجارة والترخيص في التجارة
شروط بالنص انتهى أقول هذا الشرح غير مطابق للمشرع وليس بتام في نفسه لانه ان اراد ان القسمة في مختلف الجنس مبادلة كالتجارة فهو
ممنوع كيف وقد يقر فيها لان القسمة مطلقاً لا تعبر عن معنى المبادلة والافراز الا ان معنى الافراز هو انظاره في ذوات الامثال ومعنى المبادلة

قال فان قسم بقسمه كاحد هم مقسمل في نصيب اخر او طريق لم يشترط في القسمة فان امكن صرف الطريق والمسيل هذه ليس له ان يستغرق في نصيب اخر كانه
 امكن تحقيق معنى القسمة من غير طريق بل يمكن تحقيق القسمة في بقائه بالبقاء في السمع حيث لا يفسد في هذه الصورة لان المقصود منه مقول
 العود اليه بجماع تعدد الانتفاع في الحال اما القسمة لتكميل المنفعة ولا يترك ذلك الا الطريق وذكر الحق في الوجه الاول كذلك الجواب ان معنى القسمة لا يورث القيد وما ذكره
 بان لا يبق لكل واحد ثلثي نصيب اخر وقد امكن تحقيقه بصرف الطريق والمسيل الى غيره من غير ضرورة فيصار اليه بخلاف البيع اذا ذكر فيه الحق حيث يدخل فيه ما كان له من الطريق
 والمسيل كانه يمكن تحقيق معنى البيع وهو القليل مع بقاء هذا التعلق بملك غيره وفي الوجه الثاني يدخل فيه لان القسمة لتكميل المنفعة وذلك بالطريق والمسيل فيدخل
 عند التقسيم باعتباره وفيها معنى الاقرار وذلك بانقطاع التعلق على ما ذكرنا فاعدا لا يدخل من غير تقسيم بغيره ولا جارة حيث يدخل فيها دون التقسيم لان كل المقصود
 الانتفاع وذلك لا يحصل الا اذا دخل الشرب الطريق فيدخل من غيره ولو دخل في دفع الطريق لغير القسمة ان كان سيقول لكل واحد طريق فيقسم قسم الحال من غير طريق وفي
 الجاهل تحقيق الاقرار بالكلية دون وان كان لا يستعمل ذلك دفع طريقا فيجوز تحقيق تكميل المنفعة فيما وراء الطريق ولو اختلفوا في مقدار جعل على طريق باب الذي هو
 لان الحاجة تدفع به والطريق يتصل بها كما قيل القسمة لان القسمة فيما وراء الطريق لا يورث طريقا بل يورث الطريق فيكون الطريق في هذا ما جاز وان كان اصله ان يقسم في القسمة في التفاضل
 بالوافي قال واذا كان سفل على سفل له سفل له ولو لم يكن له سفل بالقسمة ولا يعتبر سفل ذلك قال صلى الله عليه وسلم هذا عند محمد وقال ابو حنيفة وادبو يوسف جميعا الله ان يقسم بالدرع

احق بها منهم لكون خالصة عندهم فطنيا القلوبهم كما قال الله تعالى اذ يقولون اهلنا هم اسيرهم فيلزمهم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفرق
 بين نسائه اذا اراد السفر فطنيا القلوب بين انتهى كلامهم وعزى في النهاية ومخرج الدرية هذا التفصيل الى المبسوط اقول بين اول كلامهم هذا اخر
 تدافع لانهم صرحوا اولاً بان مشروعية استعمال القرعة ههنا جواب الاستحسان والقياس يا با ذلك لكونه في معنى القمار وقالوا افران بن ايس
 في معنى القمار وبينوا الفرق بينه وبين القمار وذكره او روى نظائر في الكتاب والسنة فهدول ذلك على انه ليس مما ياباه القياس صلايل هو بما
 يقتضيه القياس ايضا فتدفع قولهم واذا كان سفل لا علو عليه وعلو لا سفل على سفل على آخره قال صاحب العنايه صورة المسئلة ان يكون علو
 مشتركا بين رجلين وسفله لاخر وسفل مشترك بينهما وعلوه لاخر وببيت كامل مشترك بينهما وكل في دار واحدة او في دارين لكن تراضيا على القسمة
 وطلباً من القاضي القسمة وانما قيدنا بذلك لنلا يقال تقسيم العلوم سفل قسمة واحدة اذا كانت البيوت متفرقة لا يبيع عند ابي حنيفة حتمه عليه
 انتهى وقد اخذ الشارح المربور ذلك التقني مما ذكر في النهاية ومخرج الدرية من السؤال والجواب بان يقال فان قيل كيف يقسم العلوم
 السفل قسمة واحدة عند ابي حنيفة ومن مذهبه ان البيوت المتفرقة لا يقسم قسمة واحدة اذ المكين في دار واحدة قلنا موضوع المسئلة انها كانا
 في دار واحدة وليبيتان في دار واحدة عند ابي حنيفة يقسم قسمة جمع ولئن كانا في دارين فهو محمول على ما اذا تراضيا
 على القسمة ولكن طلبوا من القاضي المعادلة فيما بينهم وعند ابي حنيفة يجوز القسمة على هذا الوجه حالة الرضى انتهى وقد ذكر هذا السؤال
 والجواب في الذخيرة ايضا في الماخذا لاخذ الاصل اقول فيه اشكال من حيث الرواية والدرية اما الاول فلان ذلك التقني مخالف لروايات
 عامة الكتب منها ما ذكره المصنف في الفصل السابع حيث قال والبيوت في محلة او محال يقسم قسمة واحدة لان التفاوت فيها يسير انتهى ولا شك
 ان المسئلة فرق الدار واذا قسمت البيوت في محال متعددة قسمة فاسدة بالاجماع فلان قسمت في دور متعددة قسمة واحدة بالاجماع اولى كما لا يخفى
 ومنها ما ذكره صاحب الكافي في الفصل السابق حيث قال ثم هي على ثلاثة فصول عند ابي حنيفة الدور والبيوت والمنازل فالدور لا يقسم عنده
 قسمة واحدة لا يرثه الشكاه سوا كانت متبانية او متلازمة والبيوت يقسم قسمة واحدة سوا كانت متبانية او متلازمة لانها
 لا يتفاوت في معنى السكنى ولما اوجب بجره واحدة في كل محلة والمنازل المتلازمة كالبيوت يقسم قسمة واحدة والمتبانية كالدور لا يقسم قسمة واحدة
 لان المنزل فوق البيت ودون الدار فالنزل بالمنازل بالبيوت اذا كانت متلازمة وبالدور اذا كانت متبانية وقال في الفصول كلها في نظرنا
 الى اعدل الوجهه في معنى القسمة على ذلك انتهى وبكذا اذكر في الفصل السابق في عامة الشرح حتى قال في العنايه بينك والبيوت يقسم سلقا
 تقاربهما في معنى السكنى ومنها ما ذكره الامام قاضيان في فتاواه حيث قال وان كان بين الرجلين بيتان له ان يجمع نصيب احدهما في بيت واحد
 متصلين كانا او منفصلين ولو كان بينهما غير لان ان كان منفصلين فيما كان لدارين لا يجمع نصيب احدهما في منزل واحد ولكنه يقسم كل منزله قسمة
 على حدة ولو كانا متصلين فيما كان لبيتين له ان يجمع نصيب احدهما في منزل واحد بهذا كله قول ابي حنيفة رحمه الله عليه وقال صاحباه الدار والبيت
 سواء الراي فيه للقاضي انتهى ومنها ما ذكره صاحب السبائع حيث قال واما البيتان فيقسمان قسمة جمع بالاجماع متصلين كانا او منفصلين الى غير ذلك
 من المعبرات ولا يخفى على ذي فطنة ان مدلول كل واحد منهما ان يقسم البيتان او البيوت عند قسمة واحدة على الاطلاق واما الثاني فلان ان ياربه
 بالعرضي في قوله او في دارين لكن تراضيا على القسمة تراضيا فيما بينهما على قسمة معينة لزم ان لا يستقيم بيان الخلاف في هذه المسئلة بين المتأخرين

واحدة

واحدة

الاجماع

لقد ان السفل يعلم لما يصلح له العلوم من اتخاذها بغير ما او سرادابا واصطبلها او غيره ذلك فلا يتحقق التحليل الا بالقيمة وهي ان يكون
ان القسمة بالذرع هي الاصل لان الشراكة في الميزان لا في القيمة فيصار الى ما يمكن والموعى التسوية في السكينة في المرافق
بختلفا فيما بينهما في كيفية القسمة بالذرع فقال ابو حنيفة رة ذراع من سفلى بذراعين من علو وقال ابو يوسف رة ذراع من
قبل اجاب كل منهم على عادة اهل عصره او اهل بلده في تفضيل السفلى على العلو واستواءهما وتفضيل السفلى مرة والعلو
اخرى وقيل هو اختلافا معنى ووجه قول ابى حنيفة رة ان منفعة السفلى تدبو على منفعة العلو بضعفة لانها تنسب
بعد فوات العلو ومنفعة العلو لا تبقى بعد فناء السفلى وكذا السفلى فيه منفعة البناء والسكنى وفي العلو
السكنى لا غير اذ لا يمكنه البناء على علوه الا بوضع صاحب السفلى فيعتبر ذراعان منه بذراع من السفلى

ان يترشح الاختلاف

على الوجه المفصل في الكتاب حينئذ بالكلية فانه يجوز القسمة على وفق تراضيهما على شئ معين كيف ما كان بلا خلاف من احد الا يرى ان الدور طلقا
لا تقسم قسمة واحدة عند ابى حنيفة وعند تراضى الشراكه فيما بينهم على تلك القسمة لقيمة لها عنده ايضا كما صرحوا به فاطبة وان اريد بالتراضى المذكور
تراضيهما على مجرد القسمة بدون تعيين شئ كما هو الظاهر من عبارة النهاية ومعراج الدراية والذخيرة وهي قولهم ولئن كانا في دارين فهو محمول على ما
اذا تراضيا على القسمة ولكن طلبوا من القاضى القسمة ولكن طلبوا من القاضى المعادلة فيما بينهم لم يفد التقييد بذلك شيئا لانها انما تراضيا حينئذ على
القسمة المعادلة فان كان مذهب ابى حنيفة ان البيوت المتفرقة لا تقسم قسمة واحدة فالظاهر ان وجه عدم امكان التعديل في قسمة قسمة واحدة
كما قال في الدور فاذا لم يكن التعديل فيها فكيف يجوز مجر تراضيهما على القسمة مع طلب المعادلة فيما وبالجمله لا يرى معنى فارق بين صدور
التصريح بالتراضى على ذلك المعنى منها وعدم صدوره فاما معنى اختلاف جواب المسئلة في الصورتين فتأمل قوله لمحمد ان اسفل يصلح لما لا يصلح له
العلوم من اتخاذها بغير ما او سرادابا واصطبلها او غيره ذلك فلا يتحقق التعديل الا بالقيمة اقول كان الظاهر في التعديل عن قبل محمد ان يزاو على قوله
ان اسفل يصلح لما لا يصلح له العلو وان العلو يصلح تارة لما لا يصلح له اسفل كمنع ضرر الندى في موضع كثير واستنطاق الهواء الملأ ثم وغير ذلك
فان مجرد صلاحية اسفل لما لا يصلح له العلو مطلقا كما هو مذهب ابى حنيفة فلا ينافى تقسيم ذراع من سفلى بذراعين من علو بخلاف تفضيل اسفل مرة
وتفضيل العلو اخرى فانه ينافى القسمة بالذرع اصلا ونقتضى المصير الى القسمة بالقيمة ليمتثل التعديل ومن هذا حال فيما سياتى ولمحمد ان المنفعة

تأمل

يختلف باختلاف المحر والبر وبالاضافة اليها فلا يمكن التعديل الا بالقيمة وقال والفتوى اليوم على قول محمد قوله قيل اجاب كل واحد منهم
على عادة اهل عصره او بلده في تفضيل اسفل على العلو واستواءهما وتفضيل اسفل مرة والعلو اخرى وقيل هو اختلاف معنى قال صاحب الغنية
في شرح هذا المقام واختلف المشايخ بان معنى هذا الاختلاف اختلاف عادة اهل العصر والبلدان في تفضيل اسفل على العلو والعكس في ذلك
او استواءهما وهو معنى فقهي فقال بعضهم اجاب كل منهم على عادة اهل عصره اجاب ابو حنيفة بنا على ما شاهد من اهل الكوفة في اختيار اسفل على
العلو وابو يوسف بنا على ما شاهد من اهل بغداد في التسوية بين العلو والسفل في منفعة السكنى ومحمد بنا على ما شاهد من اختلاف العادات في
البلدان من تفضيل اسفل مرة والعلو اخرى انتهى اقول في اوائل تحريره خلل حيث قال او العكس من ذلك ولا يخفى ان عكس تفضيل اسفل
على العلو مطلقا انما هو تفضيل العلو على اسفل مطلقا وهو ليس بمذهب احد في الاختلاف المذكور وانما المذهب في تفضيل اسفل على العلو مطلقا
كما قال ابو حنيفة واستواءهما كما قال به ابو يوسف وتفضيل اسفل مرة والعلو اخرى كما قال به محمد وليس الثالث بعكس الاول كما لا يخفى ونسب
ور صاحب الهداية في حسن تحريره واصابته حيث قال في تفضيل اسفل على العلو واستواءهما وتفضيل اسفل مرة والعلو اخرى فاصاب الموضع
افادة عين المذاهب الثلاثة الواقعة في الاختلاف المذكور كما ترى قوله وكذا اسفل فيه منفعة البناء والسكنى وفي العلو السكنى لا غير قال بعض
الفضل بينهما مخالف لقوله والمدعى التسوية في السكنى لاني المرافق الا ان يفرق بين ما ذكره محمد وما ذكره ابو حنيفة وهو غير ظاهر انتهى اقول ليس
ذاك بسد يد اما اول فلان معنى قوله فيما مر والمرامى التسوية في السكنى لاني المرافق ان المرامى في نفس القسمة بالذرع التي هي الاصل التسوية في
السكنى لاني المرافق اذا الاتحاد في الجنس يحصل بالاتحاد في منفعة السكنى بدون الاحتياج الى الاتحاد في المرافق فيصار الى ما هو الاصل عند الاتحاد في
الجنس من قسمة العين ودون القيمة ومراوده ههنا بقوله وكذا اسفل فيه منفعة البناء والسكنى في العلو السكنى لا غير بيان مراعاة منفعة غير السكنى ايضا

في كيفية القسمة عند ابي حنيفة وهي ذراع من نخل بنو اميين من علو ولا بعدني ان يراعى في كيفية القسمة بالذراع المالا يراعى في نفس القسمة بالذراع فان نفس القسمة بالذراع قد تحقق من تلك الكيفية كما في قسمة البيت السفلي فقط او العلوي فقط فلان مخالفة بين الكلامين في المقامين كما لا يخفى واثباتنا فلا نلا معنى لقوله الا ان يفرق بين ما ذكره محمد وما ذكره ابو حنيفة فان المذكور فيما مر بقوله والمراعى التسوية في السكنى لاني المرافي انما هو قول ابي حنيفة وابي يوسف والمذكور هنا بقوله وكذا السفلى فيه نفعه السكنى الى آخره انما هو وجوب قول ابي حنيفة وحده وما ذكره محمد بمقول عن ذنك القسمة معا فلان تأثير للفرق بين ما ذكره محمد وما ذكره ابو حنيفة في دفع النكاح بينهما كما ادعا بما على ان قوله وهو غير ظاهر ليس بصحيح اذ لا شك في ظهور الفرق بين ما ذكره محمد وما ذكره ابو حنيفة كما ترى قوله ولا بى يوسف ان المقصود اصل السكنى اقول حق التحريم ان يقال ان اصل المقصود هو السكنى وبما ظاهر لفظين المتدبر للمقام قوله والسفل المجر ستة وثلاثون وثلاثان لانه ضعف العلوي يجعل بمقابلة مثله قال بعض الفضلاء قوله والسفل المجر والى آخره مستدرک لاحاجة اليه كما لا يخفى انتهى اقول ودعوى استدراكه بالقطعة خروج عن دائرة الانصاف فان قوله فيما قبل لان علو مثل نصف سفله ليس ببيان كامل لقوله ويجعل بمقابلة مائة ذراع من السفل المجر ومن البيت الكامل ستة وستون وثلاث ذراع وانما يكمل ببيان بقوله والسفل المجر واتي سفل لمهيت الكامل ستة وستون وثلاثان لانه ضعف العلوي يجعل بمقابلة مثله امي بمقابلة مثله من السفل المجر والذي لا علو عليه اصلا نعم حق البيان ان يؤخذ قوله فبلغت مائة ذراع كما ذكرنا على قوله فيجعل بمقابلة مثله تبصر تفهم

باب دعوى الغلط في القسمة والاستحقاق فيهما لما كان دعوى الغلط والاستحقاق من العوارض التي عسى ان يقع وان لا يقع آخر
ذكره هنا قال صاحب العناية اخذ من غاية البيان والاصل في هذا الباب ان الاختلاف اما ان يكون في مقدار ما حصل بالقسمة او في امر بعد القسمة
فان كان الاول تحالفا ونسخ القسمة ان لم يكن دعواه تناقضا وان كان الثاني فحكمه المبنية على المدعى واليمين على من انكره واعترض عليه بعض الفضلاء
حيث قال فيه بحث فانهم اذا اختلفوا في التقويم والقسمة بالتراضي او قبضا والقاضي والغبن يسير لا تخالف فيه ولا مينة ولا يمين كما يجي انتهي اقول
ذلك مشرف فان الظاهر القسمة في الاصل المزبور هو الاختلاف الملتفت اليه المعترف في الشرع وما ذكره ذلك المقترض من الصورتين وهما الاختلاف
في التقويم فيما اذا كانت القسمة بالتراضي والاختلاف فيه فيما اذا كانت بقضاء القاضي ولكن الغلبة ليسير خارج عن المقسم المذكور لعدم الالتفات اليه
في الشرع كما يجي فلا يرد به انقض على شئ من القسامين المذكورين في الاصل المزبور قوله فان لم تقم له بنية استعملت الشك ولا منهم لواقع والزمهم
فاذا انكروا استعملوا الربا النكول كذا في الكافي وعامة الشروح واورد عليه بعض الفضلاء حيث قال لو صح هذا لدل على وجوب تحليف المقر له اذا
ادعى المقر له كذب في اقراره مع انه لا تحليف عليه عند ابي حنيفة ومحمد انتهي اقول ليس ذاك بواردا وقد يقر في كتاب الاقرار ان علم الاقرار ظهور المقر
بلا تصديق من المقر له الا في نسبت الولادة ونحوه ولكن يرد الاقرار به المقر له لا بعد تصديقه فانه لا يرد حينئذ اصلا فاذا يقر ذلك فادعى المقر له كذب
في اقراره ان كان بعده تصديق المقر له اياه في اقراره لا يدل ما ذكرناه هنا على وجوب تحليف المقر له هناك اذا لا يمتشي فيه ان يقال لو اقر المقر له
بكذب المقر في اقراره بعد تصديقه اياه في اقراره لزمه ذلك فان الاقرار لما لم يرد بعد تصديق المقر له لم يلزم المقر له ذلك بعد تصديقه اياه وان كان
تلك الادعاء قبل تصديق المقر له المقر في اقراره فلا يدل ما ذكرناه هنا ايضا على ذلك فانه يمتشي فيه ان يقال لو اقر المقر له بكذب المقر له في اقراره لزمه
ذلك ولكن لا يمتشي فيه ان يقال فاذا انكرا استعملت كما قالوا فيما نحن فيه لانه اذا انكر ذلك كان مصداقه في اقراره لان انكار كذب في اقراره يمتشي

كتاب القسمة
قال رضي الله عنه ينبغي أن لا يقبل دعوى أصلا لتناقضه وإليه أشار من بعده وان قال قد استوفيت حتى وأخذت
نتائج الأكارم كما في القديم مع هذا

بعضه فالقول قول خصمه مع يمينه لأنه يدعي عليه الغصب وهو منكروا قال أصابني إلى موضع كذا فلم يسلمه إلى ولم يشهد

على نفسه بالاستيفاء وكذلك شريكه تعاقد فسمت القسمة لأن الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة فصار

تظهير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من أحكام التحالف فيما تقدم ولو اختلفا في التقويم لم يثبت إليه لأنه دعوى الغبن

ولا معتبرة في البيع فلذا في القسمة لوجود النزاع إذا كانت القسمة بقسمة القاض والغبن فالحش لأن تصرفه مقيد بالعدل

تعد بقية في إقراره وبعد ذلك لا يقبل الإقرار الراد فائدة في استخلافه ولذلك لم يجب تخفيف المقر له هناك عند أبي حنيفة ومحمد بخلاف ما نحن فيه تأمل فيما

قلنا فعمل فيه وثقة ثم قول لكن بقي فيما ذكرنا شيء وهو أن قولهم لرجاء النكول في قولهم فاذا انكروا استخلفوا رجاء النكول انما يترتب ما قبله على قول قيل

ان النكول إقرار وما على قول من قال انه بطل الإقرار كما ذهب إليه أبو حنيفة على ما مر في كتاب الدعوى مفسلا خلافاً له إذا لم يكن إقرار لا يلزم من

لزوم إقرارهم لواقروا وجوب استخلافهم إذا انكروا الرجاء النكول فلا يترتب آخر كما مر بآوله كما لا يخفى على لفظ قوله قال رضي الله عنه ينبغي ان

لا يقبل دعواه أصلا لتناقضه قال صدر الشريعة في شرح الوفاة بعد نقل بذاعن الهداية وفي المبسوط وفي فتاوى قاضيهان ما يؤيد هذا وقال

وجه رواية المتن انه اعتمد على فعل القاسم في إقراره باستيفاء حقه ثم لما تأمل حق التامل ظهر الغلط في فعله فلا يؤخذ بذلك الإقرار عند ظهور حق

انتهى وقال بعض الفضلاء بعد نقل ما ذكره صدر الشريعة وفيه بحث فان قيل هذا الإقرار ان كان مانعاً عن صحة الدعوى لا يسمع البينة لا يتنازل على

صحة الدعوى وان لم يكن مانعاً ينبغي ان يقال إقراره ان كان مانعاً عن صحة الدعوى ولا ينبغي ان يقال إقراره ان كان مانعاً عن صحة الدعوى

الذخيرة حيث قال وأما دعوى الغلط في متدار الواجب بالقسمة فنوعان نوع يوجب التحالف ونوع لا يوجب التحالف والذي يوجب التحالف

ان يدعي أحد المتقاسمين غلطاً في مقدار الواجب بالقسمة على وجه لا يكون مدعياً الغصب بدعوى الغلط والذي لا يوجب التحالف

ان يدعي الغلط في مقدار الواجب بالقسمة على وجه يكون مدعياً الغصب بدعوى الغلط وقال في النوع الأول وانما يوجب التحالف لأن القسمة

في معنى البيع وفي البيع اذا وقع الاختلاف في مقدار المعقود عاين التحالفان إذا كان قائماً كذا في القسمة وقال بهذا إذا لم يسبق منهما إقراراً باستيفاء

الحق وأما إذا سبق لا يسمع دعوى الغلط إلا من حيث الغصب وقال في النوع الثاني إذا كان يجب التحالف باعتبار اختلافهما في مقدار الواجب

بالقسمة كما في النوع الأول فباعتبار دعوى الغصب لا يجب التحالف كما في سائر الموانع والتحالف امرٌ من خلاف القياس فاذا وجب من وجه

دون وجه لا يجب انتهى فخلص منه وجه عدم وجوب التحالف فيما إذا شهد على نفسه بالاستيفاء مع استماع دعواه كما وقع في متن الكتاب فحصل به

الجواب عن بحث ذلك القائل قطعاً بل حصل به الجواب عما قاله صاحب الهداية أيضاً من غير حاجة إلى التكلف الذي ذكره صدر الشريعة لأن

دعوى الغلط على وجه تضمن دعوى الغصب بعد الاستيفاء كما هو النوع الثاني من النوعين المذكورين في الذخيرة لا يناقض الإقرار باستيفاء

حق من قبل كما لا يخفى على المتأمل قوله لأن الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة فصار تظهير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من أحكام

التحالف فيما تقدم أقول فيه بحث وهو ان ما تقدم في باب التحالف من كتاب الدعوى هو ان التحالف فيما إذا اختلف المتبايعان في البيع قبل

المقبض على فاق القياس لأن أحد المتبايعين يدعي الزيادة والآخر ينكره وان الآخر يدعي وجوب تسليم البهل بماله واحد هاتين فصار كل

واحد منهما منكراً فيحلف وأما بعد القبض فمخالفة للقياس لأن القابض منهما لا يدعي شيئاً حتى ينكره الآخر فيحلف عليه لكننا عرفنا التحالف فيه بالنقض

وهو قوله عليه السلام إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تماثلها وترادا فاذا اقررت ذلك فيها نحن فيه أصداً للشركيين قابض بعينه فأما

أخواله ولا يدعي على الآخر شيئاً وأما يدعي الآخر عليه بعض ما في يده وكان التحالف فيه مخالفاً للقياس ولا مجال لأجر النص المزبور بنا لا بطريق

ولو اقتسم دارا وصاب كل واحد طائفة فادعى أحدهما بيتا في يد الآخر أنه ما أصابه بالقسمة والآخر الآخر فقسمة القسمة
 البيت لما قلنا وان اقاما البيت يؤخذ بيته المدعى لانه خارج وبيته المخارج تلزم على بيته ذي اليد
 وان كان قبل الاشهاد على القبض بخلافه وادعى الآخر اذا اختلفا في المحدث وادعى اقاما البيت يقضه لكل واحد بالجزء الذي
 هو في يد صاحبه لما بينا وان قامت لاحد ما بيته قسمة وان لم تقم لواحد منهما تخالفهما في البيع **فصل**
قال واذا استحق بعض نصيب احدهما بعينه لم تقسم القسمة عند أبي حنيفة ربه ورجع بحصة ذلك في
 نصيب صاحبه وقال ابو يوسف ربه تقسم القسمة قال رضي الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض
 بعينه وهكذا ذكر في الاسرار والصحيح ان الاختلاف في استحقاق بعض شائع من نصيب احدهما فاما في استحقاق بعض
 معين لا تقسم القسمة بالاجماع ولو استحق بعض شائع في الكل تقسم بالاتفاق فلهذا وجهه وكم يذكر قول محمد بن ذكوان ابو سليمان
 مع ابي يوسف و ابو حفص مع ابي حنيفة وهو لا يوجب لابي يوسف ربه ان باستحقاق بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما
 القياس لان ذلك النص كان واردا في البيع على خلاف القياس وقد يقرر عندهم ان ما يرد على خلاف القياس يختص بمورده ولا يطرأ على
 النص لان القسمة ليست في معنى البيع من كل وجه لوقوعها في الافراز والمبادلة معا كما مر في صدر كتاب القسمة والبيع مبادلة محض ليس في معنى
 الافراز ولا بد في اللاحق بطريق الدلالة من الاولوية والتساوي على ما عرفت في موضعه ولم يوجب شيئا منها هنا فليتأمل في الدفع قوله ولو اقتسم
 دارا وصاب كل واحد طائفة فادعى أحدهما بيتا في يد الآخر أنه ما أصابه بالقسمة والآخر الآخر فقسمة القسمة لما قلنا ان في الغاية قوله لما قلنا اشارة
 الى قوله لم يصدق على ذلك الابعية لانه يدعى فسخ القسمة بعد وقوعها انتهى واستشكل بعض الفضلاء حيث قال فسخ القسمة ليس بظاهر فان المدعى
 معين وهو البيت فاذا نوردها بالبيت يحكم بالبيت للمدعى انتهى اقول الظاهر ان المراد بفسخ القسمة في قوله لانه يدعى فسخ القسمة بعد وقوعها
 فسخ القسمة المعانة حال الخصومة الدالة في الظاهر على كون ذلك البيت في نصيب ذي اليد لا فسخ القسمة عن صلها والاشتيان بفسخ القسمة
 حتى ينافي ما سيجي في الفصل الاول من انه اذا استحق بعض معين من نصيب احدهما لا يفسخ القسمة بالاجماع في الصحيح بتحقيق فسخ القسمة بالمعنى الاول
 فيما نحن فيه اذ نوردها بالبيت ظاهرا لا يخفى

فصل لما فرغ من بيان الخطا شرع في بيان الاستحقاق قوله قال رضي الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه وهكذا ذكر في
 الاسرار انتهى قال المصنف ذكر القدر في الاختلاف بين ابي حنيفة و ابي يوسف في استحقاق بعض معين من نصيب احدهما وهكذا ذكر الاختلاف
 في الاسرار قال صاحب النهاية وصفة الجمالة هذه الى الاسرار وقعت سهوا لان هذه المسئلة المذكورة في الاسرار في الشائع وضعا وتعليلا من غير
 وتكرار بلفظ الشائع غير مرة انتهى اقول وتعدية الجمالة بكتابة الى في قول صاحب النهاية وصفة الجمالة هذه الى الاسرار وقعت سهوا ايضا والمطابق
 للغة تعدتها بكتابة على وقال صاحب النهاية بعد نقل كلام صاحب النهاية بعين عبارته واقول وفي قوله ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه
 ايضا نظر فان قول القدر في فاذا استحق بعض نصيب احدهما بعينه وليس بنص في ذلك يجوز ان يكون قوله بعينه متعلقا بنصيب احدهما لا محض
 فيكون تقريرا كلامه واذا استحق بعض شائع في نصيب احدهما بعينه حينئذ يكون الاختلاف في الشائع لاني اقول لا يخفى على ذي فطرة
 سليمة ان كلام القدر في ان لم يكن نصا فيما حمل عليه لمص فهو ظاهر فيه بحيث لا يشتبه على احد من نحول العلماء ان قوله بعينه لو لم يكن متعلقا ببعض
 كان البعض المذكور في ما يتك المسئلة بهما فلا يعلم ان المراد به البعض المعين او الشائع فخص وضع المسئلة وايضا لو كان قوله بعينه متعلقا بقوله نصيب
 احدهما كان ليجوز التاكيد بل صار بمنزلة اللغو في مثل هذا المقام واما اذا كان متعلقا ببعض يكون مفسدا للمراد من الايهام فاني هذا من ذلك على
 ان الاصل في امثال هذا التركيب تعلق المقيد بالمضاف دون المضاف اليه كما بين في محله فبين ان كلام القدر في ظاهره فيما حمل عليه المصنف
 وقد يقرر في علم الاصول ان الظاهر يوجب الحكم قطعا كالنص على احد معنى القطعي وهو ان ينقطع الاحتمال الناشئ عن لبيل لان التفاديت بينهما انتهى
 الظاهر والنص انما يظهر عن التنازع فيقدم النص على الظاهر عنده ولم يعارض الظاهر بنص فوجب الحكم بموجب قوله لابي يوسف ان باستحقاق
 بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطلا يقال صاحب الغاية في تحليل هذه المقدمة اعني قوله والقسمة بدون رضاه باطلا لان

[illegible]

ولو ادعى أحد المتنافسين ديناً في التركة لم يسمع له لأنه لا تناقض إذا الدين يتعلق بالمعنى والقسمة تصلة

الصورة ولو ادعى عينا باق سبب كان لم يسمع للتناقض إذا قدم على القسمة اعتراف بكو

المقوم مستوفى فصل في المهايأة إليها بآية جائزة استخسانا للحاجة اليه اذ يتعدى اجتماع على

الانتفاع فاشبه القسمة ولهذا يجري فيه جبر القاض كما يجري في القسمة

انما جبر في صورة القضا أيضا عند غيري في حقيقة فلا يجدي شيئا فان عدم اعتبار ما عدا الدين حقيقته كان في تمام ما قاله صاحب العناية وقوله بل اعتبار

فيما أكد ولما لو كان بالغبين الفاحش في أحد الطرفين ففسخ على ما مر الكافي عدم الاعتناء بالان تحقق الغبن الفاحش لا ينحصر في ان يكون قيمة أحد الطرفين

أكبر من قيمة الآخر بل قد يتحقق الغبن يكون غبن أحد الطرفين أكثر من عدد الآخر من جهة الوزن والكسب والزرع والعدد مما يليق بحسب القسمة فالحقيقة يغني عن

القسمة بالتقديرات والتفاوت في العين بأحدى الجهات المذكورة دون التفاوت في القيمة وما ذكر في الفصل السابق من مسئلة فسخ القسمة بالغبين الفاحش لا يرد

على كون الغبن من جهة القيمة البتة بل قد ذكر هناك في بعض الشروح للغبين مثال هو بيع في التفاوت في الغبن بان يقال ان يقسم مائة شاة فاصاب

أحدهما خمس وخمسون شاة واصاب الآخر خمس واربعون شاة فادعى صاحب الأوكس الغبن الى آخر مسئلة قوله ولو ادعى أحد المتنافسين ديناً في

التركة صح دعواه لانه لا يناقض إذا الدين يتعلق بالمعنى والقسمة تصادف الصورة قال صاحب العناية والقائل ان يقول ان لم تكن دعواه باطل

عدم التناقض فلا يمكن باطله باعتبار انها اذا صححت كان له ان ينقض القسمة وذلك سعي في نقض ما تم من جهة والجواب انه اذا ثبت الدين بالبنية

لم تكن القسمة تامة فلا يلزم ذلك انتهى أقول في الجواب بحث لانه اذا ثبت الدين بالبنية فان لم تكن القسمة تامة من حيث أصل الاستحقاق

فقد كانت تامة من جهة حيث رضي بها ولا يلزم السعي في نقض ما تم من جهة ومدار السؤال عليه فان السعي في نقض ما تم من جهة غير مقبول

على قاعدة الشرع كما عرف في نظائره واعتراض عليه بعض الفضلاء بوجه آخر حيث قال انت خير بان استماع البينة بعد تبين صحة الدعوى

لا على العكس وهذه الدعوى غير صحيحة لاستلزامها السعي في نقض ما تم من جهة فكيف يسمع البينة والاولى ان يجاب بمنع استلزامها ذلك يجوز ان

يظهر له مال آخر ولو يورثه سائر الورثة من المهر فليقبل اتى كلامه أقول وانت خير بان كون استماع البينة بعد تبين صحة الدعوى لا على العكس غير

مفيد ههنا فان الجيب لا يقول ان هذه الدعوى غير صحيحة في ابتداء الأمر ثم تبين صحتها بعد اقامته البينة بل يقول انها صحيحة في الابتداء بنا على عدم

تمام القسمة بل احتمال ثبوت الدين بالبينة فما الجواب بمنع استلزامها ذلك كما اشار اليه بقوله فلا يلزم ذلك فالقاطع لعرق ذلك الجواب ما ذكرناه من

ان لزوم السعي في نقض ما تم من جهة امر مقرر لا مرد له بثبوت الدين بالبينة وانما الذي يلزم تمام القسمة من حيث أصل الاستحقاق وذلك لا يرفع

للسؤال لم يورث ثم ان قول ذلك البعض والاولى ان يجاب بمنع استلزامها يجوز ان يظهر له مال آخر ولو يورثه سائر الورثة من المهر فما لا ينبغي ان

يتفوه به العاقل فضلاً عن مثل ذلك لان الكلام فيما اذا لم يظهر له مال آخر ولم يورثه سائر الورثة اذا الحكم فيما اذا بقي من التركة بعد القسمة ما بقي البينة

ادواه الورثة من المهر مرفى في مسئلة التقديرات مفصلاً

فصل في المهايأة للمنفعة من بيان احكام قسمة الاعيان شرع في بيان احكام قسمة الاعراض التي هي المنافع وأخرها عن قسمة الاعيان

لكون الاعيان اصلاً والمنافع فرعاً عليها ثم ان المهايأة في اللغة مفاعلة مشتقة من المنة وهي الحالة الظاهرة للمنى للشيء وبإبدال الهمزة في المنة

والتماثل والتفاعل منها وهو ان يتواضعوا على امر فترضا به وحقيقته ان كلامهم يرضى بحالة واحدة ويختار بها يقال ما يا فلان فلانا وتماييا القوم

وفي عرف الفقهاء عبارة عن قسمة المنافع كذا في الشرح قوله المهايأة جائزة استخسانا للحاجة اليه قال الشرح والقياس يابى جوازها لانها متباينة

لان القسمة اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جمع المنافع في زمان واحد والنهاية تجمع على التعاقب ولهذا

لو طلب احد الشريكين القسمة والاخر المهايأة يقسم القاضي لانه ابلغ في التكميل ولو وقعت فيما يحتمل القسمة ثم طلب

احدهما القسمة يقسم وتبطل المهايأة لانه ابلغ ولا يبطل التهاية بموت احد هما ولا بموتهما لانه لو انتقص الاستانفا المالك

ولا فائدة في النقص ثم لا يستيناف ولو تهايا في داره احدى على ان يسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا علوها في هذا

سفلها جائز لان القسمة على هذا الوجه جائزة فكذلك المهايأة والهاية في هذا الوجه فراز جميع الانصاء لا مبادلة لهذا لا يشترط فيه التناقص

المنفعة بحسبها اذ كل واحد من الشريكين ينتفع في نوبته بملك الشريك عوضا عن انتفاع شريكه بملكه في نوبته اقول في موضعين وهو ان ما ذكره في وجوب الباقي

جواز ما انما يتم في صورة التهاية من حيث الزمان بان ينتفع احدهما بعين واحدة وينتفع الآخر بغيره مرة اخرى في صورة التهاية من حيث المكان

كما اذا تهايا في دار على ان يسكن احدهما ناحية منها والاخر ناحية اخرى منها فان التهاية في هذه الصورة افراز لجميع الانصاء لا مبادلة ولهذا لا يشترط

فيه التناقص سمي في الكتاب عن قريب والظاهر من تقريره انهم كون جواز التهاية على الاطلاق امرا استحسانيا مخالفا للقياس وما ذكره من بيان

لا يفي بذلك كما ترى قوله الا ان القسمة اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جميع المنافع في زمان واحد والتهاية تجمع على التعاقب اقول في كيفية التبعيد

نظر اذ قد صرحوا بان التهاية لو قد يكون من حيث الزمان وقد يكون من حيث المكان وسياتي ذلك في الكتاب ايضا واتي على التعاقب انما هو في التهاية

من حيث الزمان واما في التهاية من حيث المكان فيحقق جميع المنافع في زمان واحد كما سيحققه نعم ان القسمة في الاعيان اقوى من غيرها في التهاية

الغرض هو قسمة المنافع لمحصل التملك في الاولى من حيث الذات والمنفعة وفي الثانية من حيث المنفعة فنسب قوله والتهاية في هذا الوجه افراز لجميع

الانصاء لا مبادلة ولهذا لا يشترط فيه التناقص هذا ايضا ان افراز لانه لو كان مبادلة كان تملك المنافع بالعوض فليحق بالاجارة حينئذ فيشترط

التناقص كذا في الشرح اقول لقائل ان يقول ان اريدانه لو كان مبادلة من كل وجه حتى يثبت كونه افراز لجميع الانصاء الجواز ان يكون افراز من وجه مبادلة

من وجه بان يكون افرازا للنصيب كل واحد منهما من المنفعة في الناحية التي يسكن هو فيها ومبادلة للنصيب منها في الناحية الاخرى بنصيب الآخر

في الناحية التي يسكن هو فيها كما قالوا في قسمة الاعيان على ما مر في صدر كتاب القسمة انها لا تعزى عن المبادلة والافراز لان ما يمتنع لاحدهما بعضه

كان له وبعضه كان لصاحبه فهو يأخذ عوضا عما بقي من حقه في نصيب صاحبه فكان مبادلة ولو بوجه كان متقا بالاجارة فيشترط فيه التناقص كما

في الاجارة فهو ممنوع لان الاجارة مبادلة بالمنفعة بالعوض من كل وجه فلا يلزم من اشتراط التناقص فيها اشتراط فيها هو افراز من وجه ومبادلة

من وجه قال صاحب العناية في تعليل قول المحص والتهاية في هذا الوجه افراز لجميع الانصاء فان القاضى يبيع جميع منافع احد هاتين بيت ووجه

بعد ان كانت شائعة في البيتين وكذلك في حق الاخر انتهى وقد سبقه الى هذا التوجيه تلج الشريعة في شرح هذا المقام اقول فيه نظر لان بيع المنافع

الشائعة في البيتين في بيت واحد محال لعدم جواز انتقال العرض من محل الى محل آخر كما يقرر في محله فكيف يمكن للقاضى ان يبيعها فان قلت ليس

المراد ان القاضى يبيعها حقيقة حتى يتوجه ما ذكر بل المراد ان القاضى يبيعها مثلا يكون ذلك التهاية مبادلة فيشترط فيه التناقص كما اشار اليه

المصنف بقوله ولهذا لا يشترط فيه التناقص قلت اشتراط التناقص فيه ليس له صعب من اعتبار الحال تتحققا حتى يرتكب الباقي الاجل دفع الاول فنيها

اعتبارا الى تتحققا ليس باولى واسهل من عدم اعتبار شرط الاجارة هنا للضرورة حتى يرتكب الاول دون الثاني وترك كثير ما يتبين في الشرع

لاجل الضرورة شائع في قواعد الشرع الا يرمى الى ما ذكره وفيما ذكره وفيما مر ان القياس يابى جواز التهاية لانه مبادلة لمنفعة بحسبها

وهي لا يجوز عندنا على ما يقرر في كتاب الاجارات لكتنا تركنا القياس فيه لضرورة حاجة الناس اليه على ان لزوم اشتراط التناقص فهو على تقدير

ووجه الفرق ان الصبيبين يتعاقبان في الاستيفاء ولا اعتدال ثابت في الحال والظاهر بقا في
 في العقار وتغيره في الحيوانات لتوالي اسباب التغير عليها فتفوت المعادلة ولو زادت
 الغلة في نوبة احد هاتين في نوبة الاخر فيشتركان في الزيادة ليتحقق التعديل بخلاف
 ما اذا كان التها في المنافع فاستغل احد هاتين نوبته زيادة لان التعديل فيما وقع عليه التها
 جاصل وهو المنافع فلا تضره زيادة الاستغلال من بعد وانما يوجب الاستغلال في الدارين جازي
 ايضا في ظاهر الرواية لما بينا ولو فضل غلة احد هاتين في نوبة الاخر فيشتركان في الزيادة
 الدارين معنى التميز والافراز راجح لا اتحاد من ان الاستيفاء في الدار الواحد لا يتعاقب الوصل فافترق
 وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلهذا يرد عليه حصته من الفضل وكذا يجوز في العبد من عند هاتين
 اعتبار التها في المنافع ولا يجوز عند لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فليكن
 وقال صاحب العناية بعد كلامه السابق وان كانت في الجنس المختلف في الدور العبيد تعتبر مبادلة من كل وجه حتى لا يجوز بدو ان رضا بالان المبادلة
 قسمة المنافع وقسمة المنافع معتبرة بقسمة الاعيان وقسمة الاعيان تعتبر مبادلة من كل وجه في الجنس المختلف فكذا قسمة المنافع انتهى اقول وهذا
 ايضا مأخوذ من الكتب المذكورة ولكنه محل بحث ايضا اما لا فلا فانه قد ذكر في الكتاب من قبل ان التهايو من حيث المكان افراز لجميع الانصبا
 لا مبادلة ولهذا لا يشترط فيه التاقية ولا يخفى ان التهايو في الجنس المختلف انما يتصور بان انتفع احد الورثة باحد الاجناس والاخر بالآخر كما في الدور
 والعبيد فيصير من قبيل التهايو من حيث المكان فكيف يتم القول بان المبادلة ان كانت في الجنس المختلف تعتبر مبادلة واما ثانيا فانه لو اعتبر
 المبادلة في الجنس المختلف مبادلة من كل وجه لكانت المبادلة في الدور كما جازة استثنى بالسكنى في المبيد كما جازة اخذته بالخدمة وثلث لا يجوز عندنا كما تقر
 في الاجازات اللهم الا ان يكون مجموع قوله كالدور والعبيد مثلا واحدا فالمراد ان التهايو على ان يسكن احدهما الدور ويخدم الآخر العبيد لكنه بعيد جدا سيما
 مقابلة قوله من قبل كما في الثياب والاراضي واما ثالثا فلان قوله وقسمة الاعيان تعتبر مبادلة من كل وجه ممنوع اذ قد تقر في صدر كتاب
 القسمة ان قسمة الاعيان مطلقا لا تعرض عن معنى الافراد ومعنى المبادلة الا ان معنى الافراد هو الظاهر في ذوات الامثال ومعنى المبادلة هو
 في غير ذوات الامثال الا ان ذلك الغير ان كان من جنس واحد اجبر القاضي على القسمة عند طلب احد الشركاء وان كان اجناسا مختلفة كما
 القاضي على قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار نفس التفاوت في المقاصد اللهم الا ان يقال المبادلة كما ذكره هنا ان قسمة الاعيان في الجنس المختلف
 تعتبر مبادلة من كل وجه لا انه مبادلة من كل وجه في الحقيقة فلا ينافي ما تقر في صدر الكتاب لكن فيه ما فيه فتأمل قوله وجه الفرق ان الصبيبين
 يتعاقبان في الاستيفاء لا اعتدال ثابت في الحال الظاهر بقا في العقار وتغيره في الحيوان لتوالي اسباب التغير عليها فتفوت المعادلة وقال
 في العناية لان الاستغلال انما يكون بالاستعمال والظاهر ان عمل في الزمان الثاني لا يكون كما كان في الاول لان القوى الجسمانية تتغير
 انتهى اقول نقائل ان يقول مقتضى هذا الوجه ان لا يجوز التهايو في العبد الواحد على نفس المنافع كما لا يجوز على الاستغلال اذ الظاهر ان منافع
 التي هي اعمال لا يكون في الزمان الثاني كما كانت في الاول التهايو في القوى الجسمانية فتفوت المعادلة مع ان التهايو في العبد الواحد على منافع
 جازية بالاتفاق كالتهايو على منفعة البيت الصغير كما مر من قبل في الكتاب ثم قول يمكن ان يجاب عنه بان التهايو في العبد على الخدمة انما يجوز ضرورة
 انها لا تبقى فيتعذر قسمتها ولا ضرورة في الغلة لانها اعيان باقية ترد القسمة عليها فافترقا ويحجى في الكتاب غير هذا الفرق بين المنفعة والغلة
 قوله ولا يجوز عنده لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فليكن ان يمنع الجواز بحجورض بان معنى الافراز
 والتميز راجح في غلة العبد لان كل واحد منها يصل الى الغلة في الوقت الذي يصل اليها فيه صاحبه فكان كالمبادلة في الخدمة واجيب بان
 التفاوت يمنع عن رجحان معنى الافراز بخلاف الخدمة لما بينا من وجه الاصح ان المنافع من حيث الخدمة قلما يتفاوت كذا في العناية اقول في الجواز
 نظر اذ مر في بيان فوت المعادلة في التهايو في العبد الواحد على الاستغلال ان الاستغلال انما يكون على حسب الاحتمال فلما قل التفاوت في
 المنافع من حيث الخدمة لزم ان يقل التفاوت في الغلة ايضا بالضرورة فلم يظهر وجه المفاضلة بين المستثنين ولعل هذا هو السر في ان جازية من الشراح

لانه

المتعين

والتي لا تؤتي الخدمه جزر ضرورية ولا ضرورة في الغلة لا مكان قسمتها كونها عيناً ولا في الظاهر هو التسامح في الخدمة ولا يستقصاء في الاستغلال فلا يتقاسان ولا يجوز في الدائنين عند خلوها الوجه ما بينا في الركوب ولو كان نخل او شجر او غنم بين اثنين فتهايشا على ان يأخذ كل واحد منهما طائفة يستثمرها او يرهاها ويشرب البانها لا يجوز لان المهاباة في المنافع ضرورية انها لا تبقى فيتعد رقتيها وهذا اعيان باقية يرد عليها القسمة عند حصولها والخيلة ان يبيع حقته من الاخر ثم يشتري كلها بعد مضي نوبته او يفتنم باللبن بمقدار معلوم استقراراً للنصيب صاحبه اذ قرض المشاع جائز والله اعلم بالصواب

كتاب المزارعة

قال ابو حنيفة ربه المزارعة بالثلث والرابع باطلة اقله ان المزارعة لغة مفاعلة من الزرع وفي الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج وهي فاسدة عند ابى حنيفة وقال جازئة لما روى ان النبي عليه السلام عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمرا وزرع ولانه عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتبارا بالمضاربة وانجامه دفع الحاجة فان المال قد لا يهتدى الى العمل والقوى عليه لا يجد المال فتمست الحاجة الى التعاقد وهذا العقد بينهما بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود القز معاملة بنصف الزوائد

وذكروا مضمون المعارضة المذمومة بطريق بيان الفرق بين المستلتمين عن قبل الامين وعزوه الى السهولة ولم يتعرضوا للجواب عنه اصله انه تبرقوله والتماثل في الخدمة يجوز ضرورة ولا ضرورة في الغلة لا مكان قسمتها كونها عيناً هذا جواب عن قولهما اعتبارا بالتماثل في المنافع وبيان الضرورة ما سيذكر بعد هذا ان المنافع لا تبقى فيتعد رقتيها قال صاحب العناية والقاتل ان يقول ملل التماثل في المنافع من قبل بقوله لان المنافع من حيث الخدمة قلما يتفاوت وعلامة ههنا انه ورد تعذر القسمة وفي ذلك توارد علتين مستقلتين على حكم واحد بالشخص وهو باطل ويمكن ان يجاب عنه بان المذكور من قبل تامة هذا التمثيل لان علة الجواز بعد القسمة وقلت التفاوت جميعا لان كل واحد منهما علة مستقلة الى هنا كلامه اقول لا لسؤال شئ ولا لجواب اما الاول فان الباطل انما هو توارد العلتين المستقلتين على الواحد بالشخص على طريق الاجتماع لا تواردهما عليه على سبيل البديل كما نقرر في ضمه والملازم فيما نحن فيه هو الثاني دون الاول اذ لا يخفى ان المقصود من ايراد العلل المتعددة في امثال هذا المقام هو التبيين على ان كل واحدة منها تصلح الافادة المدعى بالاستقلال بدلا عن الاخرى وفائدة ذلك بيان طرق مختلفة موصولة الى المطلوب ليسلك الطالب اى طريق شاء واما الثاني فلان الظاهر من تعليل المصباح على العلتين المذكورتين في كل من الموضوعين المتفرقين ان يكون كل واحدة منهما علة مستقلة والا يلزم ان لا يفيد شئ منهما المدعى في تقاسمه ضرورة عدم حصول المطلوب بمجرد العلة على ان استقلال كل واحدة منهما في الافادة بين اما قلة التفاوت فلان التعليل في حكم العدم في عامة احكام الشرع واما ضرورة تعذر القسمة فلان الضرورات تتبع المخطورات على ما عرف وليت شعري اذا يصنع الشايع المذموم في قول المتنفذ فيما يملكه لان الظاهر هو التسليم في الخدمة الى آخره وقد اعترف بانه وجه آخر لا بطلان القياس وكذا في نظائر ذلك من الأدلة المتعددة المذكورة في كثير من المسائل فهل يعمل كل واحد منهما جزر العادة لامة مستقاة

كتاب المزارعة

ما كان المحتاج من الارض في عقد المزارعة من انواع ما يقع فيه التمسك ذكر المزارعة تعقيب القسمة كما في الشرح قوله قال ابو حنيفة المزارعة بالثلث والرابع باطلة قال في العناية انما قيد بالثلث والرابع ليتبين محل النزاع لانه لو لم يعين اصلا او عين دراهم مسماة كانت فاسدة بالاجماع انتهى اقول يريد على ظاهره ان المزارعة بالنصف وبالجنس وبغيرهما من الكسور محل النزاع ايضا فكيف يتبين بالتقيد بالثلث والرابع محل النزاع فالوجه ما ذكر في سائر الشروح من انه انما قيد بالثلث والرابع مع انه لا يجوز المزارعة في جميع الصواعق بتركها بلفظ الحديث فانه جار في الحديث انه عليه السلام نهى عن المزارعة فقال المزارعة بالثلث والرابع وانما خص في الحديث بذلك لكان العادة في ذلك الوقت بذلك التقدير انتهى والذى يمكن في توجبها في العناية ان المقصود بقوله انما قيد بالثلث والرابع مقابلة التقيد بالطلاق لا مقابلة التنفيذ والتقيد يعني انه قيد بالثلث والرابع ولم يطلق بالقيد عن الكلية لانه قيد بهذا القيد المخصوص وهو الثلث والرابع ولم يقيد بقيد آخر كالنصف وغيره لكن فيه ما فيه كما ترى قوله ولانه عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتبارا بالمضاربة قال تاج الشريعة قلت المزارعة في المضاربة يحصل بالمال من احد المجامعين وعلى من الجانب الآخر منعقد شركة بينهما في الربح وهناك ذلك انتهى اقول لم يجز في المضاربة ان يكون المال والعمل من احد المجامعين ولذا قالوا ههناك وخطر العمل على رب المال مفسد للعقد وههنا جاز لما سياتي في الكتاب ان اذا كانت الارض

لا يهلك العمل في تحصيلها فلم يحقق شركة وله ما روى أنه عليه السلام منى عن الخبارة وهي المزارعة ولأنه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيكون في معنى قفيز الطمان وكان الاجمحل او معدوم وكل ذلك مفسد ومعاملة النبي عليه السلام اهل خير وكان خراج مقاسمة بطريق الميث والعلم وهو جاز وأذا فسدت عنده فان سقى الارض وكربها لم يخرج شئ فله اجر مثله لانه في معنى اجارة فاسدة وهذا اذا كان البذر من قبل صاحب الارض وان كان البذر من قبله فعليه اجر مثل الارض والخارج في الوجهين لصاحب البذر لانه ثناء ملكه ولا يخرج الاجر كما فصلنا آلا ان الفتوى على قولها حاجة الناس اليها ولظهور تعامل الامة بها والقياس يتوكل بالتعامل كما في الاستثناء ثم المزارعة لصحتها على قول من يجيزها شرط اعداها كون الارض صالحة للزراعة لان المقصود لا يحصل دونه والثاني ان يكون رب الارض والمزارع من اهل العقد وهو لا ينعقد به لان عقد المايعم الامن لاهل والثالث بيان المداة لانه عقد على منافع الارض ومنافع العامل والمداة هي العيار لها التعميم بها والاربع بيان من عليه البذر قطعاً للزراعة واعداً للعقد عليه هو منافع الارض ومنافع العامل والخامس بيان نصيب من بذر من قبله لانه يستحقه عوضاً بالشرط فلا بد ان يكون معلوماً ولا ينعقد بشرط بالعقد وآسادس ان يخرج رب الارض بينه وبين العامل حتى لو شرط على رب الارض يفسد العقد لظهور التحليل والسابم الشركة في الخارج بعد حصوله لا يفسد شركة في الاصل فاقطع هذه الشركة كان مفسد للعقد والثامن بيان جنس البذر ليس بواجب معلوم والعمل والبقر والبذر لو احدهما زارت المزارعة ولا شك ان البذر مال بل البقر ايضا مال وقد اجتمع مع العمل في احدهما بالانهم فكيف يتم اعتبار المزارعة مطلقاً بالمزارعة قال قوله لانه لا يخرج من العمل في تحصيلها قال صاحب معراج الدراية في شرح هذا العمل لانه اتى الزواجر على تاويل الزايد انتهى على هذا التسع صحيح لا يقبل ذو فطرة سليمة عند سماع ان يحمل الضمير في قوله لانه على الشان كما لا يخفى قوله ومعاملة النبي عليه السلام اهل خير كان خراج مقاسمة بطريق الميث والعلم وهو جاز وقال بعض الفضلاء في مخالفت لما سلفه في باب العشر والخراج ان ارض العرب كلها ارض عشقران فخير من ارض العرب ممنوع كيف وقد يقر في الباب المذكور ايضا ان ارض العرب لا يقر لها عليها على الكفر فان مشركي العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السنت وقد اقر النبي عليه السلام اهل خير على ارضهم على الكفر وذكره واحد ارض العرب طولا وعرضا في الباب المذكور فمن ايقن ذلك في موضعه لم يلزم بان خير ليست من ارض العرب قوله والخارج في الوجهين لصاحب البذر لانه ثناء ملكه قيل قوله لانه ثناء ملكه منقوض عن غضب بذر فزرعه فان الزرع له وان كان ثناء ملك صاحب اليد واجيب بان الغاصب عامل لنفسه باختياره وتحصيله فكان اضافة الحادث الى عمله اولى والمزارع عامل بامر غيره فحمل العمل مضافاً الى الامر كذا في السناية وغيره اقول النقض غير وارد اصلاً والجواب غير دافع لما ذكرنا الاول فان الزرع في الصورة المذكورتين ثناء ملك صاحب البذر وانما هو ثناء ملك الغاصب اذ قد مر في فصل ما يتغير بعمل الغاصب من كتاب الغصب انه اذا تغيرت العين المقصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها ونظر منافعها زال ملك المنصوب منه عندها وملكها الغاصب وضمننا عندنا ومثل ذلك باثنية منها ما اذا غصب حنطة فزرعها فبقية بذر ان البذر بالغصب والزرع يصير ملك الغاصب فيكون الزرع ثناء ملكه وآما الثاني فان من انقض انما هو قوله لانه ثناء ملكه وما ذكر في الجواب لا ينفيد بين الغاصب والمزارع من جهة مورد النقض وانما ينفيد الفرق بينهما من جهة كون احدهما عامل لنفسه باختياره والاخر عامل بامر غيره والكلام في الاول دون الثاني فلان تيمم التقريب قوله الا ان الفتوى على قولها حاجة الناس اليها وظهور تعامل الامة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستثناء اقول لقاتل ان يقول نعم ان القياس يترك بالتعامل ولكن النص لا يترك بذلك لان التعامل اجماع عملي والاجماع لا يمتنع به الكتاب ولا السنة على ما عرف في علم الاصول فبقى تمسك ابي حنيفة رحمه الله بالسنة وهي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه منى عن الخبارة وهي المزارعة سالما عما فيه فواجه الفتوى على قولها ويحكم ان يقال لهما ان يرد فعا ذلك يحمل المروى عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما اذا شرط في عقد المزارعة شرطاً بنفسه او بغيره المروى عنهم كانوا يشترطون فيه شيئاً معلوماً من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندها وقد اشار اليه صاحب الكافي حيث قال فان قيل التعامل على خلاف النص باطل قلنا النصوص الواردة في الجملة لا تنسب للاحاد الخلفاء فيها او يحملها على ما اذا شرط شرطاً مفسداً فقد روى انهم كانوا يشترطون فيها شيئاً معلوماً من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندها الى هنا كلامه قوله وانما مشركي نصيب من لا يزرعون قبله لانه لا يشترط عوضاً بالشرط فانه لا يكون معلوماً اقول نعم ان يكون نصيب كل من يتقارب من مملوكه منه في عقد المزارعة فانه نصيب من لا يزرعون قبله من الشرط دون بيان نصيب الآخر مما لا يجدي كشيء في كل فاعل قوله والسابم الشركة في الخارج بعد حصوله لانه ينفذ في الاصل فاقطع الشركة كان مفسد للعقد قال خير من الشرع لانه اذا شرط لقطع الشركة في الخارج بقية اجارة مختصة والقياس بل يجوز الاجارة لمختصة بغير مسمى فاقول نعم ان القياس

قال وهي عندهما على أربعة أوجه ان كانت الارض والبذر الواحد والعمل واحد جائزات المزارعة

لان البقرة آلة العمل فصارت كما اذا استأجر خيطا ليخط بآلة الخياط وان كان الارض واحد والعمل والبذر

الواحد جائز لانها استيجار الارض ببعض معلوم من الخراج فيجوز كما اذا استأجر هابدا راحمه معلومه وان كانت الارض

كما يابى قياس المجازة المحضة باجر معدوم يابى جواز ما هو موجودا راضا وقد يقرنى كتاب المجازة ان القياس يابى جواز المجازة مطلقا لكون المعقود عليه الذي هو المنفعة غير موجودة في الحال لکننا جازنا باستحسانا لحاجة الناس اليها فكيف يتم الاستدلال بمجرد ان يابى القياس جوازا على فساد المجازة على تقدير بقائها اجارة محضة فالظاهر ان يقال بدل قولهم والقياس يابى جواز المجازة المحضة باجر معدوم والمجازة المحضة باجر معدوم فاسدة قطعاً ثم اقول لا ينبغي على ذي فطرة سليمة ان مراد المصنف هنا غير ما ذكره هو لا الشرح فانهم علموا كون ما يقطع هذه الشركة مفسدا للعقد بانه اذا شرط فيها ما يقطع الشركة في الخارج تبقى اجارة محضة والقياس يابى جواز المجازة المحضة باجر معدوم والمصنف فرع كون ما يقطع هذه الشركة مفسدا للعقد على ما قبله حيث قال فما يقطع هذه الشركة كان مفسدا للعقد فقد جعل حلة ذلك ما قبله وهو مضمون قوله لانه يعتقد شركة في الاجارة ان عقد المزارعة شركة في الانتهاء وان كان اجارة في الابتداء فكذا معنى الشركة معتبر في انعقاد المزارعة فما يقطع هذه الشركة ينفي المعنى المستعمل في انعقادها فيفسد عقد المزارعة لا محالة قوله وهي عندنا على أربعة أوجه واعلم ان مسائل المزارعة في الجواز والفساد مبينة على اصل وهي ان المزارعة يعتقد اجارة وتتم شركة وانعقادها اجارة انما هو على منفعة الارض وعلى منفعة العامل دون منفعة غيرهما من منفعة البقر والبذر لانها استيجار لبعض الخارج وهو لا يجوز قياسا لکننا جازناه في الارض والعامل لورود الشرع به فيما امان في الارض فاخر عبد الله بن عمر رضي الله عنه وتعامل الناس واما في العامل ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر والتعامل لم يرد الشرع به في البذر والبقر فاخذنا فيما بالقياس فكل ما كان من صور الجواز فهو من قبل استيجار الارض او العامل ببعض الخارج او كان المشروط على احدهما شيئين متجانسين ولكن المنظور فيه هو استيجار الارض والعامل ببعض الخارج لكونه صورة الشرع وكل ما كان من صور عدم الجواز فهو من قبيل استيجار الآخرين او كان المشروط على احدهما شيئين غير متجانسين فلم يمانعنا من انما يتعامل الاخر ولكن المنظور فيه هو استيجار غير الارض والعامل ببعض الخارج لعدم ورود الشرع في غيرهما وهذا هو الاصل الذي يمد عليه مسائل المجازة كذا في الشرح واما اشارة الى الذخيرة وجامع فخر الاسلام ثم ان صاحب العناية بعد ما ذكر الاصل المزبور قال فاذا عرف بذلك علمنا في تطبيق الوجه على الاصل المذكور فاما الوجه الاول فهو ما كان المشروط على احدهما شيئين متجانسين فان الارض والبذر من جنس العمل والبقر من جنس المنظور اليه الاستيجار فيعمل كان العامل متاجرا لارض وربها لارض استأجر العامل والوجه الثاني والثالث ما فيه استيجار الارض والعامل لهما الوجه الرابع على ظاهر الرواية فباطل لان المشروط شيان غير متجانسين فلا يمكن ان يكون احدهما متاجرا لآخر بخلاف المتجانسين فان الاخر هو الاصل يجوز ان يتبع للاخر والفرع الى هنا كما به اقول فيه خلل لانه جوزني الوجه الاول ان يجعل العامل متاجرا لارض وان يجعل رب الارض مستأجرا للعامل ولا مجال فيه للاول بل لا بد ان يكون المستأجر فيه هو رب الارض لان البذر كان من قبله في هذا الوجه وقد تغير فيما من في الشرط الاول من شرط صحة المزارعة عندها ان البذر اذا كان من قبل رب الارض كان المعقود عليه منافع العامل فكان المستأجر هو رب الارض وانما يصح ان يكون العامل متاجرا فيها اذا كان بالبذر من قبله اذ يكون المعقود عليه حيث منافع الارض وعن هذا قال المصنف في تعليل جواز المزارعة في الوجه الاول لان البقرة آلة العمل فصارت كما اذا استأجر خيطا ليخط بآلة الخياط فانه بمنزلة التصريح بان المستأجر في هذا الوجه هو رب الارض والعامل هو الاجير كالخياط

قال ولو اقمتم رب الارض والبذر من قبله وقد كُوب المزارع فلا شيء له في عمل الكواب قبل هذا الحكم ما فيها بينه وبين الله تعالى بطله استثناء العامل لانه غرض في ذلك

قال واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتبارا بالاجارة وقد روي الوجه في الاجارات فلو كان فعلا ثلث سنين فلما بنت الزرع في السنة الاولى ولم يستعمل حقلات

وبالارض في ذلك الا في يد المزارع حتى يستحصل الزرع ويقسم على الشرط وتلغى المزارعة فما بقي من السنيتين في انقضاء العقد في السنة الاولى وما عاها المحققين

بخلاف السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضم بالعامل فيها وظاهرها على القياس لو مات رب الارض قبل الزرع بعد ما كُوب الارض وحولها انما تقتضي في الزرع

لانه ليس فيه ابطال مال على المزارع ولا شيء للعامل مقابل ما عمل كمانه الشاء الله تعالى اذا اضمحلت المزارعة بين قادم حتى صاحب الارض فاجاب الى ان الاجارة لا حاجة للعامل في ذلك

ما كُوب الارض وحولها انما يقتضي لان المزارع اقامه في المزارع فاداعى المزارع المالك في ذلك المزارع ولم يستحصل الزرع في السنة الاولى لان البيع ابطال

حق المزارع والتأخير من قبل المزارع القاضى من المالك كان جسيما لان المزارع لا يملك المزارعة في ذلك المزارع لان المزارع لم يدرك كان على المزارع

اجم من نصيبه من الارض الى ان يستحصل المزارعة على الزرع عليه على مقدار حقوقها معناه حتى يستحصل في بقية الزرع باجر المثل تعديل التعديل المالكين في مال الله وما كان العمل على ان

العقد قد انتهى بانتهاء المدة وهذا على في المال المشترك وهذا بخلاف اذا مات رب الارض قبل الزرع بطلت المزارعة لان هذا ايقين العقد في ماله والعقد يستند في العمل على

العامل اما هنا العقد قد انتهى فليكن هذا البقاء ذلك العقد فلم يبق العمل بوجوب العمل عليه فان نفق احد المتعاقدين صاحب المزارعة فموقوف لانه لا يملك له عليه ولو اراد رب الارض في ذلك المزارع

قد روي في ذلك ان فيه اضرار المزارع ولو اراد المزارع ان يأخذ بقوله قبل لصاحب الارض اقله الزرع فيكون بينهما اوكاطة قيمة نصيبه وانفق انت على الزرع وادرج بما سقته في حصته

تتم التعليل المذكور في جنة في تلك الصورة فتعين القصور تامل قوله ولو امتنع رب الارض والبذر من قبله وقد كُوب المزارع فلا شيء لى عمل المزارع

لان المالك به تجرد والمنفعة وهو لا يتقوم الا بالاعتد والعقد قومه بخير من الخارج وقد رفات كذا في عامة الشروح وقال بعد ذلك في النهاية ومعراج النزهة

ولان المزارع عامل لنفسه لانه استاجر الارض ليقوم العمل فيها لنفسه والعامل لنفسه لا يستوجب الاجر على غيره وانتهى اقول ليس هذا بسديد اذ قد مر ان

وتقرر ان البذر اذا كان من قبل رب الارض تعين ان يكون المستاجر موزع الارض والمفروض في سلكنا ان يكون البذر من قبل رب الارض

فكيف يتم القول بان المزارع استاجر الارض ليقوم العمل فيها لنفسه قوله واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتبارا بالاجارة هذا جوابا لبيان

واما الاستحسان فيبقى عقد المزارعة الى ان يستحصل الزرع كذا في الشرح وعزاد في النهاية ومعراج الدراية الى المبسوط والذخيرة وقال بعد ذلك

في النهاية واعلم انه اراد بقوله واذا مات احد المتعاقدين ما بعد الزرع لان الذي يكون قبله مذكور فيما يليه ولم ينص من ماتت الارض او لم يثبت

ولكنه ذكر جوابا لثابت في قوله في وجه الاستحسان ولما بنت الزرع في السنة الاولى ولم يذكر جوابا لم يثبت عند موت

ودخل في اطلاق اول المسئلة انتهى اقول فيه بحث لان ما ذكر في اول المسئلة انها موزع الارض لقياس كما صرح به قاطبة فيه دخل فيه ما بنت الزرع عند موت

ولما يثبت ولا شك ان مراده بالجواب في قوله ولكنه ذكر جوابا لثابت في قوله في وجه الاستحسان فلما بنت الزرع في السنة الاولى ولم يذكر جوابا

لم يثبت عند موت انها موزع الارض لقياس فكيف يتم قوله ولعله ترك ذلك اعتمادا على دخول في اطلاق اول المسئلة ولا ريب ان دخول في جواب

القياس لا يقتضي دخوله في جواب الاستحسان ايضا وعن هذا اختلف المشايخ فيه كما صرح به في الذخيرة حديث قال واذا مات رب الارض بعد المزارعة

قبل البناء هل يبقى المزارعة ففيه اختلاف المشايخ انتهى قوله واذا فسخت المزارعة بين قادم بحق صاحب الارض فاجاب الى مبيعها بما كان في

الاجارة قال في النهاية ثم هل يحتلج في فسخ المزارعة الى قضاء القاضى او الى الرضى ذكر في الذخيرة فيه اختلاف الروايات فقال لا يصححه الفسخ من

القضاء او الرضا على رواية الروايات لانها في معنى الاجارة وعلى رواية كتاب المزارعة والاجارات والجامع الصغير لا يحتاج فيه الى اعتناء ولا الى

الرضا وبعض مشايخنا المتأخرين اخذوا برواية الزيادة وبعضهم اخذوا برواية الماصل والجامع الصغير انتهى وقال في النهاية والتشبيه بالاجارة

يشير الى انه اختار رواية الزيادة فانه عليها لا بد لصحة الفسخ من القضاء او الرضا لانها في معنى الاجارة على رواية كتاب المزارعة والاجارات والجامع

الصغير لا يحتاج فيه الى ذلك انتهى اقول فيه نظر لان التشبيه بالاجارة انما يصلح للامارة الى انه اخذ رواية الزيادة ان لو كانت الرواية في

الاجارة مقصورة على افتقار الفسخ فيها الى القضاء او الرضا وكان المص قد اخذها من هناك صرحا برواية افتقار الفسخ الى احداهما ولم يكن شيئا منها

المصنف قال هناك ثم قول القدوري فسخ القاضى اشارة الى انه يقتصر الى قضاء القاضى في انتقض وهكذا ذكر في الروايات في هذا المذهب وقال

في الجامع الصغير وكل ما ذكرنا انه ذكره فالاجارة فيه ينتقض وهذا يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضى انتهى فتأمل قوله وليس للعامل ان

يهطل به بما كُوب الارض وحولها انما يقتضي قال في النهاية الفسخ بعد عقد المزارعة وعمل العامل يتصور في صور ثلث ذكر في الكتاب الصورتين منها

وهما ما اذا فسخ بعد ما كُوب الارض وحولها انما يقتضي بعد نبات الزرع قبل ان يستحصل ولم يذكر ما اذا فسخ بعد مزارع العامل الارض الا انه

تتم التعليل

تتم التعليل

لان المزارع لما امتنع من العمل لا يجبر عليه لان ابقائه العقد بعد وجود المصنف نظره وقد ترك النظر لنفسه رب الارض يختار ان يترك ذلك مستغنيا
الضرر ولو ملكت المزارع بعد نبات الزرع فقالت ودفعت من عمل الى ان يستحق المزارع وان رب الارض فله ذلك لانه لا ضرر على رب الارض ولا اجر له على ابقائه العقد
العقد نظرا فان اراد واقلم الزرع لم يجبروا على العمل لما بينا والمالك على المخاربات الثلاثة ما بينا **ق** ان كذلك اجرة المصنف والمزارع والديار والندى على ابقائه العقد
في المزارعة على العامل فسد وهذا الحكم ليس بخص بذكر من الصورة وهو انقضاء العقد والربح لم يدر بل هو عام في جميع المزارعات فلهذا ان العقد يثنى ببناء الزرع فلهذا
المقصود في مال مشترك بينهما لا عقد فيجب منه عليهما واذا شرط في العقد ذلك ولا يقضيه وفيه منفعة لاحد فلهذا يفسد العقد كشرط العمل او العمل على العامل وعن الميراث
انه يجوز اذ شرط ذلك على العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع وهو اختيار مشايخنا قالوا في المصلحة الشرعية هذا هو الاصح في ديارنا قالوا اصل ان ما كان من عمل قبل الادراك كالبقي والمحافظة في العمل
وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليها في ظاهر الرواية كالمصنف والديار واشباههما على ما بينا وما كان بعد القسمة فهو عليهما وللعمل على قياس ما كان قبل ادراك الميراث فيسقط
والمحافظة في العمل وما كان بعد الادراك كالمصنف والمحافظة فهو عليهما ولو شرط الميراث على العامل لا يجوز بالاقطاع لانه لا عرف فيه وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولا عقد وكو شرط
المصنف في الزرع على رب الارض لا يجوز بالاجماع لعدم العرف فيه لو اراد اقصى القصيل وجد القليل والقطا والقطا لا يفسد العقد لان الميراث في القليل الميراث في القليل الميراث في القليل والله اعلم

كتاب المساقاة

قال ابو حنيفة ربه المساقاة بخروج من القطر باطلا وقالا جازة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزء من الثمر مشاعا
لم ينبت بعد حتى لمحق رب الارض دين قايح بل ان يبيع الارض ذكر في الذخيرة ان فيه اختلاف المشايخ وكان الشيخ ابو بكر القنابي يقول له ذلك
لانه ليس لصاحب البذر في الارض عين مال قائم لان التبذير استهلاك ولهذا قالوا ان لصاحب البذر فسخ المزارعة لانه يحتاج الى استهلاك ماله
من غير عوض يحصل له في الحال وحصوله في الثاني غير معلوم فكان هذا بمنزلة ما قبل التبذير وكان الشيخ ابو اسحق يحافظ ليقول ليس له ذلك لان
التبذير استهلاك وليس باستهلاك الا يرى ان الاب والوصي يمكن زراعة ارض الصبي وهما لا يمكن ان استهلاك مال الصبي واذا كان كذلك كان
المزارع في الارض عين مال قائم انتهى وقال في العناية لم يذكر المص الصورة الثالثة وهي ما اذا فسخ بعد مزارع العامل الارض الا انه لم ينبت حتى
لمحق رب الارض دين قايح بل ان يبيع الارض فيه اختلاف المشايخ قال بعضهم قال له ذلك لانه ليس لصاحب البذر في الارض عين مال قائم
لان التبذير استهلاك فكان بمنزلة ما قبل التبذير وقال بعضهم ليس ذلك لان التبذير استهلاك وليس باستهلاك ولذا ايلك الاب والوصي زرع
الارض الصبي ولا يمكن ان استهلاك ماله وكان للمزارع في الارض عين قائم ولعل هذا اختيار المصنف ولم يذكره لان البذر ان كان لصاحب
الارض لم يكن فيما مال الغية حتى يكون مانعا عن البيع وان كان للعامل فقد دخلت في الصورة الثانية انتهى اقول ان قوله وان كان للعامل
فقد دخلت في الصورة الثانية كلامه خال عن التحصيل لانه ان اراد بخولها في الصورة الثانية ودخلها في نفس الصورة الثانية فليس بصحيح جدا
او قد اعتبر في الصورة الثانية نبات الزرع وفي الصورة الثالثة عدم نباته فاني تصور دخولا احدهما في الاخرى وان اراد بذلك ودخلها في
حكم الصورة الثانية فهو صحيح على قول بعض المشايخ لانه لا يصلح لان يكون وجها لعدم ذكر تلك الصورة بالكيفية لان دخولها في حكم الصورة الثانية
على قول بعض المشايخ انما يعرف ببيان حكمها من قبل واذا لم يذكر تلك الصورة قط فمن اين يعلم ان حكمها حكم الصورة الثانية كما قال بعض
المشايخ او حكم الصورة الاولى كما قال بعضهم الاخرى الواجب عندي ان المصنف انما لم يذكر تلك الصورة تاسيا بالامام محمد رحمه الله تعالى
لم يذكر في كتابه كما بينه صاحب الذخيرة حيث قال وان كان المزارع قد زرع الارض الا لم ينبت بعد حتى لمحق رب الارض دين قايح بل ان
ان يبيع الارض لم يذكر محمد رحمه الله هذه المسئلة في الكتاب وقد اختلفت المشايخ فيها انتهى قوله لان المزارع لما امتنع من العمل لا يجبر عليه لان
البقاء العقد بعد وجود المصنف نظره وقد ترك النظر لنفسه فان قيل ترك النظر لنفسه انما يجوز اذا لم يتصور رب غيره وهما يتضرر رب الارض استدفا
الضرر ليس بمنصنف فلهذا لا يجوز ان يكون بالمنع عن القايح لا تنقاه منصيبه وباجر النشل فرد عليه بخلاف المزارع فانه يرد عن نفسه ما يجب عليه
من اجر النشل فربما يخاف ان يصيبه من الزرع ما لا يفي بذلك كذا في العناية وغيره اقول لقائل ان يقول ان رب الارض ايضا يستعنت
في طلب القلع بل هو يرد عن نفسه بالقلع ما يجب عليه من المنفعة على تقدير لا يغاثر بما يخاف ان يصيبه من الزرع ما لا يفي بمنفعة حصته فليتام

كتاب المساقاة

قال في غاية البيان كان من حق الوضع ان يقدم كتاب المساقاة على كتاب المزارعة لان المساقاة جائزة بلا خلاف ولهذا اقدم الطحاوي
المساقاة على المزارعة في مختصره الا ان المزارعة لما كانت كثيرة الوقوع في عامة البلاد وكان الحاجة اليها اكثر من المساقاة فقد منعت على المساقاة

والمساقاة هي للمعاملة في الاستجار والكلام فيها كاللحام في المزارعة وقال الشافعي راء المعاملة جائز ولا يجوز المزارعة
لا يتبع للمعاملة لان الاصل في هذا المضاربة والمعاملة أشبه به لان فيه شركة في الزيادة ودون الاصل وفي المزارعة لو شرط الشركة
في الربح ودون البذر بان شرط رفعه من رأس الخارج يفسد فجعلنا المعاملة أصلاً وجوزنا المزارعة تبعاً لها كالشرب في بيع الارض
والمقول في وقف العقار و شرط المدة قياس فيها لانها اجارة بمعنى كما في المزارعة وفي الاستحسان اذا لم يبين
المدة يجوز ويقع على اول ثم يخرج لان الثمر لا دراكها وقت معلوم وقيل ما يتفاوت ويدخل فيها ما هو المتيقن
وآدراك البذر في اصول الرطبة في هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهاية معلومة فلا يشترط بيان المدة بخلاف الزرع لان
ابتداءه يختلف كثيراً خيفاً وميئاً وربيعاً والانتفاء بناء عليه فتدخل الجهالة وتختلف ما اذا دفع اليه غرسا قد غلق
ولم يبلغ الثمر معاملة حيث لا يجوز الابتيان المدة لانه يتفاوت بقوة الاراضى وضعفها تقاوتاً فاحشاً وتختلف ما اذا دفع بخيلاء
او اصول رطبة على ان يقوم عليها او اطلق في الرطبة تفسد المعاملة لانه ليس لذلك نهاية معلومة

ولان المزارعة لما وقع فيها الخلفات بين الآثمة كانت الحاجة الى علمها منسقة قدمت ولان تنفع ليعايتها اكثر من تنفع ليعايتها المساقاة انتهى اقول
في تقريره نوع خلل فانه قال في اوائل كلامه لان المساقاة جائزة بلا خلاف وذلك يقتضي عدم وقوع اختلاف اصلا في جواز المساقاة وليس كذلك
قطعا لان ابا حنيفة لم يحجز بها كما ذكر في نفس الكتاب حيث قال قال ابو حنيفة المساقاة يجوز ومن الثمن باطلة وكذلك يجوز بها كما ذكر في عامة الشروح وقيل
بجمهور الشراح كان من حق المساقاة ان يقدم على المزارعة لكثرة من يقول بجوازها ولو روي الاحاديث في معاملة النبي عليه السلام باهل خيبر الا ان بعض
مؤرخين صوب ايراد المزارعة قبل المساقاة احدهما شدة الاختيار الى معرفة احكام المزارعة لكثرة وقوعها والثاني كثرة تفريع مسائل المزارعة بالنسبة الى
المساقاة اقول فيه ايضا شئ وهو ان قولهم ولو روي الاحاديث في معاملة النبي عليه السلام باهل خيبر محل نظر فان الاحاديث كما وردت في حق المساقاة
وردت في حق المزارعة ايضا من غير فصل سيما الاحاديث الواردة بطرق شتى في قصة اهل خيبر وعن هذا قال المصنف في اوائل كتاب المزارعة وهي معنى
المزارعة فاسد عن ابي حنيفة وقال لا جائزة لما روي ان النبي عليه السلام عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر اذ رزع انتهى وكان كلاما من فريقي
الشرح اطلع على ما في كلام الآخر من الخلل حيث ترك ما اخل به الآخر كما ترى قوله والمساقاة هي المعاملة قلل في العناية والمساقاة هي المعاملة
بلغة اهل المدينة ومفهومها اللغوي هو الشرعي فهو معاقدة دفع الاشجار والكروم على من يقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم من ثمرها انتهى
وروي عليه صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال هي عبارة عن المعاملة بلغة اهل المدينة وفي الشرع عقد على دفع الشجر الى من يصلح يحجز ومن
ثمره وقال في الحاشية مفهوما للغوي اعم من الشرعي لانه كما توهمه صاحب العناية انتهى اقول ليس ذاك بواروا اذا نظاها لان المراد بالمعاملة
في قول والمساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة هو المعاملة المعمودة بين الناس المسماة بلغة اهل المدينة وهي معاقدة دفع الاشجار والكروم الى
من يقوم باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم من ثمرها وليس المراد بها مطلق المعاملة الشاملة لمثل البيع والاجارة وسائر العقود حتى يكون مفعولها
اللغوي اعم من مفهومها الشرعي والا يلزم ان لا يصح قول المساقاة هي المعاملة بلغة اهل المدينة اذا شك ان اهل المدينة لا يطلقون لفظ مساقاة
على كل معاملة بل انما يطلقونها على معاملة مخصوصة معمودة بين الناس وقد اعترف بذلك المراد ايضا بان المساقاة عبارة عن المعاملة بلغة
اهل المدينة فلا يتصور ان يكون مفهومها اللغوي اعم من الشرعي كما لا يخفى قوله والكلام فيما كان الكلام في المزارعة قال في العناية يعني ثمرها
في الشروط التي ذكرت في المزارعة انتهى اقول في هذا التفسير خلل لان الشروط التي ذكرت للمزارعة ليس كل ما شرط للمساقاة فان شروط
المساقاة اربعة كما نص عليه الامام فاخيغان في فتاواه وفي النهاية وغيره ايضا وشروط المزارعة ثمانية كما مر في الكتاب في اوائل المزارعة وكيف
يتم القول بان شروط المساقاة هي الشروط التي ذكرت للمزارعة وقد سبق صاحب الكفاية الى هذا التفسير الذي ذكره صاحب العناية ولكن فيه
بما يصلح في الجملة حيث قال انتهى وشروطها هي الشروط التي ذكرت للمزارعة مما يصلح شرطا للمساقاة انتهى ثم اقول لعل مراد المصنف بقوله
والكلام فيما كان الكلام في المزارعة ان الدليل على جوازها وعدم جوازها على القولين كما مر في المزارعة ويرشد اليه قوله وقال الشافعي المعاملة جائزة
ولا يجوز المزارعة الا بتعاليق اخره فانه بيان قول ثالث فارق بين كون المزارعة اصلا وكونها متبعا فلو كان المراد بقوله والكلام فيما كان الكلام في المزارعة

لا ينفذ قوماً تركت الأرض فجعلت لها وشترط تسمية الجرم مشاءاً لما ينفذ في المزارعة أخصه من مبيع قطع الشركة وإن سمي في المعاملة وفقاً لما لا يخرج القوم منها فسد المعاملة
لغوات المقصود وهو الشركة في المزارعة ولو سمي مبيعاً قد ينفذ القوم فيها وقد ينفذ غيرها جازت لأن لا يمتنع بفوات المقصود يخرج في الوقت المسمى فهو على الشركة لصحة العقد وإن
تأخر فاعمل أجر المثل فساد العقد لأنه يبين الخطأ في المدة المسماة فصاحبها إذا علم ذلك في الاستدعاء يتخلف ما إذا لم يخرج أصله لأن الذم باباً فلا يمتنع فساد المدة
ينبغي العقد صحيحاً ولا شيء لكل واحد منهما على صاحبه **قال** تجوز المساقاة في الفضل والشجر والكرم والوطأ ومول الباذنجان قال الشافعي في المجدد لا تجوز إلا في الكرم والخضار جازها
بلائي وقد خشي وخبر ذلك أن الجواز للحاجة وقد تمت في حديث لا ينفذها لأن أهلها يعلون الأشجار والوطأ أيضاً ولو كان كما زعم فلا يصلح في النصب أن تكون معلولة سيما على أصله
وليس لصاحب الكرم أن يخرج العامل من مزرعته لأنه لا يضره عليه الوفاء بالعقد ولكن ليس للعامل أن يترك العمل بغير عذر بخلاف المزارعة بالاضافة إلى صاحب البذر على ما قد مرناه **قال**
فإن فم بخلافه فم مساقاة والتزويد بالعمل جازون كانت قد انتفت لم يخرج ذلك على هذا إذا دفع الزرع وهو قبل جاز ولو استحصل وأدرك لم يخرج لأن العامل إنما يستحق بالعمل
ولا أثر للعن بعد التمام ولا أدراك فلو جازها لكان استحقاقاً بغير عمل علم به الشرع بخلاف ما قبل ذلك لتحقيق الحاجة إلى العمل **قال** إذا أصدرت المساقاة فاعمل على عمله
لأنه في معنى الإجارة الفاسدة وصارت كالزراعة إذا فسدت **قال** بطل المساقاة بالموت لأنها في معنى الإجارة وقد بيناه فيما فاتت رب الأرض من الخارج ليس للعامل أن يقوم على مكان
يقوم قبل ذلك لأن رب الأرض وإن كره ذلك وثقه رب الأرض استحقاقه العقد دفعا للضرر عنه ولا ضرر فيه على الآخر ولو التزم العامل الضرر بخلافه فإنه لا يجوز له أن يتسبب للضرر
الشرطي ويثبت أن يعطى قيمة نصيبه من البسر بين أن يتفقوا على البسر ينفذ فيه جعل بذلك في حصة العامل من القمح لأنه لا يضره المحاق الضرر بغير عذر قد بيناه في المزارعة ولما كان العمل
فلا يثبت أن يقوم عليه وإن كره رب الأرض لأن فيه التمر من الجانبين فإن زاد وإن نقصه بغير عذر كان صاحب الجاهات الثلاثة التي بيناها وإن ما تاجعاً فالجواب بركة العامل لقيام
مقامه هذا خلافاً في حق مالي وهو أن التماسه على الاستمرار في وقت لا بد أن يكون ورثته في الجاهات الثلاثة العامل من يقوم عليه كان الجاهات ذلك إلى ورثته رب الأرض على ما هو مقتضى

بيان شروط المساقاة كما ذكره بين بيان الأقوال الثلاثة المذكورة اجنبياً كما لا ينبغي على نوى فطانت قوله لاسماتتم ما تركت في الأرض فجعلت لها
تقال صاحب العناية وقوله لاسماتتم ما تركت في الأرض دليل الرتبة ولم يذكر دليل الخيل والريثة إذا شرط القيام عليهما حتى يذهب أصولهما لأنه لاسماتتم
كذلك فكان غير معلوم وفي نسخة فكان معلوماً انتهى أقول فيه كلام أما أولاً فلأن كون قوله لاسماتتم ما تركت في الأرض دليل الرتبة وحدها ممنوع
بل يمكن أن يجعل ولياً على المجموع بحريته في المجموع كيف ولا شك أن أصل الدليل وهو قوله لاسماتتم ما تركت في الأرض دليل الرتبة وحدها ممنوع
أن يعم دليل ذلك الدليل أيضاً للمجموع عندنا كان ذلك وإثباتنا فلان ما ذكره من العذر لعدم ذكر المصنف دليل الخيل والريثة أو شرط
القيام عليهما حتى يذهب أصولهما ليس تمام ما على النسخة الأولى التي معنا لأنه لاسماتتم ما تركت في الأرض دليل الرتبة لبيان ذلك بآصولها فكان متى المدة تباين
الوقت غير معلوم فلا يرد عليه أنه إنما يفيد تحقق دليل بتيك الصورتين أيضاً ولا يتم عذر عدم ذكر دليلهما كما هو المقصود وما على النسخة الثانية
التي معنا لأنه لاسماتتم ما تركت في الأرض دليل الرتبة أيضاً لان حاصل ذلك الدليل أيضاً جهالة المدة فمنعني أن لا يذكر ذلك أيضاً بناء على كونه معلوماً
عليه أن لا يقتضي أنه لا يذكر دليل الرتبة أيضاً لان حاصل ذلك الدليل أيضاً جهالة المدة فمنعني أن لا يذكر ذلك أيضاً بناء على كونه معلوماً
تأمل قوله ولو التزم العامل الضرر بخلافه وبين أن يعطوه قيمة نصيبه من البسر وبين أن ينفقوا على
البسر حتى يطلع فيرجعوا بذلك في حصة العامل من البسر قال الإمام الزبيدي في شرح الكنت وفي رجوعم في حصة فقط اشكال وكان ينبغي أن يرجعوا على
بجميعه لأن العامل إنما يستحق بالعمل فكان أصل كنه عليه ولما إذا اختار المضي أو لم يمت صاحبه كان العمل كله عليه فلو رجعوا عليه بخصته فقط يوجب
إلى استحقاق العامل بل العمل في بعض المدة وكذا في الاشكال وأرد في المزارعة أيضاً انتهى وقال بعض الفضلاء بعد نقل ذلك قلت لا اشكال إذ
معنى الكلام يرجعون في حصة العامل بجميع ما انفقوا لا بخصته كما فهمه هذا العلامة انتهى أقول ما ذكره ذلك البعض من المعنى خلاف ما صرحوا به في
هذا المقام فإن عبارة الكافي للعلامة النسفي وعبارة شرح الكافي للحاكم الشهيد وعبارة غايه البيان وغيره يكذبوا أن شأوا انفقوا على البسر حتى
يبلغ ويرجعوا بنصف نفقهم في حصة العامل من البسر كما مر في المزارعة انتهى ولا شك أنها صحيحة في أن ما يرجعون به نصف نفقهم لا جميعها فإني أفسر
الحمل على خلاف ذلك قوله ولو أراد العامل ترك ذلك العمل بل يكون عذراً فيه روايتان قال في العناية يعني في كون ترك العمل عذراً أو
في أحدهما لا يكون عذراً ويحبر على ذلك لأن العقد لازم لا يفسخ إلا من عذره وهو ما يمتنع به ضرره وهما ليس كذلك وفي الأخرى عذراً انتهى أقول
في تفسير كلام المصنف بالوجه المذكور خلل في تفسيره حاصل معناه حينئذ في كون ترك العمل عذراً أو لا يكون عذراً أو لا يكون عذراً أو لا يكون عذراً أو لا يكون عذراً
إلى كون أشي نظراً لنفسه ولتقصيه ولا يخفى بطلان ذلك والوجه عندي أن معنى قول المصنف فيه روايتان في جواب هذه المسئلة وهي قوله بل يكون
عذراً فيه روايتان أحدهما بالإيجاب وهو أن يكون عذراً والأخرى بالسلب وهو أن لا يكون عذراً فحينئذ لا غبار فيه كما لا يخفى على الفطن **قوله** وأما
أحدهما أن يشترط العمل بغيره فيكون عذراً من جهة أقول فيه أنه إنما يكون عذراً من جهة أن لو ترك ذلك العمل اضطراباً بسبب حدوث مرض
أو نحو ذلك وأما إذا ترك بالاختيار فلا يظهر وجه كونه عذراً من جهة والكلام ههنا في الترك الاختياري لأن الترك الاضطرابي إنما يكون بسبب عذر

قال الذبايح شرط حل الذبيحة لقوله تعالى الاما ذكيتوه كن بهما يميز الدم النفس من اللحم الطاهر وكما ثبت به تحمل شئ به الطهارة في المكول وغيره فانما تنبى عنها ومنه قوله عليه السلام فكلوا الارض ليس بها وهي اختيارية كالجهر فيما بين القبة والهيكل واضطراراً وهي الجهر في اتي موضعهم كان من البدن والثاني كالبدل عن الاول لانه لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول وهذا اية البدلية وهذا لان الاول عمل في اخراج الدم والثاني قصرفيه فاكتمى به عند العجز عن الاول اذ التكليف بحسب الوسم ومن شرطه ان يكون الذبايح صاحب ملة التوحيد ما اعتقاداً كالسلاسل او دعوى كالكتاب وان يكون حلالاً خارجاً عن الحرم على ما ينسب ان شاء الله تعالى

اختصاصاً باحكامها بل يكفي جهة التنازل فيها في الجملة الا يرى انهم ذكروا الصلوات بكتاب على عدة عقيب ذكرهم كتاب البيوع مع انه من انواع البيوع قطعاً كما هو جوابه فخران الذبايح جمع ذبيحة وهو اسم ما يذبح كالذبح والذبح مصدر ذبح اذا قطع الاوداج كذا في الكافي والكفاية اعلم ان بعض المتأخرين من مشائخنا ذهبوا الى ان الذبح مخطوراً عقلاً لما فيه من ايلام الحيوان ولكن الشرع اعله قال شمس الآمنة السرخسي في المبسوط بعد نقل قولهم وهذا عندى باطل لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتناول اللحم قبل سبعة ولا يظن به ان كان ياكل ذبايح المشركين لانهم كانوا يذبحون بأصنامهم فخرنا انه كان يذبح ويصطاد بنفسه وما كان يفعل ما كان مخطوراً عقلاً كالكذب والظلم والسفاهة انتهى وقال في العناية بعد ذكر ذلك اعيب بانه يجوز ان يكون ما كان ياكل ذبايح اهل الكتاب وليس الذبايح كالكذب والظلم لان المخطور اعطى ضرباً من القطع تجزئته فلا يرد الشرع باباحة الا عند الضرورة وما فيه نوع تجزئة من حيث تصور منفعة فيجوز ان يرد الشرع باباحة ويقدم عليه قبله نظر الى نفعه كالحجامة للاطفال وتداويم ما مضى الم لهم انتهى وقال المسيحي بعد نقل ما قبله شمس الآمنة السرخسي والجواب المذكور في العناية قلت كل من الكلايين لا يخلو عن نظرنا الاول فلما يحتاج الى دليل على انه كان يذبح بنفسه قبل البعثة واما الثاني فكذلك يحتاج الى دليل على انه كان ياكل ذبايح اهل الكتاب فلم يجوز ان لم يكن اكل شيئاً من الذبيحة الا بعد البعثة انتهى اقول ليس هذا شئ لان كون النبي صلى الله عليه وسلم يتناول اللحم قبل البعثة امر متواتر لا يحتاج الى دليل والدليل على انه كان يذبح بنفسه عند شمس الآمنة ان لا يظن به عليه السلام انه كان ياكل ذبايح المشركين كما ذكره والجواب يمنع ذلك بتاويل جواز ان كان ياكل ذبايح اهل الكتاب ولا يلزمه ان يذبح عليه ولا يحتاج اليه لكونه مانعاً مستنداً فلا يصلح قطعه قوله قال الزكاة شرط حل الذبيحة قال في غاية البيان هذا واقع على خلاف وضع الكتاب لانه اذا ذكر فقط قال في اول المسئلة كان يشير فيه الى ما ذكرني الجامع الصغير المختصر القدوري وهناك تقع الاشارة الى اصابها ولم يذكر في البداية وكان ينبغي ان لا يورد فقط قال او يقول قال العبد الضعيف مشيراً الى نفسه انتهى وقال العيني بعد نقل ذلك قلت هذا التاويل بلا فائدة لانه ذكرني في مواضع كثيرة من الكتاب لفظة قال باخبار الفاعل واراد به نفسه فهذا ايضا مثله ولا يلزم تعيين الفاعل الا ترى انه عندنا شاذ والقول الى القدوري او محمد بن الحسن لم يصح بقاءه وكذلك عندنا حواشه الى نفسه ولا ينبغي هذا الا على من لا يميز مسائل القدوري من مسائل الجامع الصغير ومن لم يميز بينهما لم يستحق الخوض في هذه المسئلة انتهى كلامه اقول الحق ما ذكرني غاية البيان وقول عيني ذكرني في مواضع كثيرة من الكتاب لفظة قال باخبار الفاعل واراد به نفسه ان اراد به ان ذكرني في اول المسئلة في مواضع كثيرة من الكتاب مشيراً بها الى نفسه فهو ذبيحة بلامة في اول المسئلة كان يشير بها الى ما ذكرني الجامع الصغير مختصر القدوري على الاطراف كما ذكره صاحب القاية وان اراد بذلك انه ذكرني في اول المسئلة في مواضع كثيرة من الكتاب مشيراً بها الى نفسه فهو ذبيحة ولكن اذكرني في مثل تلك المواضع كان يقول قال العبد الضعيف على ما وقع في نسخ القهية او قال رضي الله عنه على ما وقع في نسخ الجدية ولم يمتنع ذكر لفظة قال وحدني في مثل تلك المواضع قطره غير غاف على من له درية باساليب كلام المصنف فشاح العيني مكافئاً ذكره هنا قوله لقوله تعالى الاما ذكيتوه فان حكمه بعد الاستئذان ما قبله وقد قال الله تعالى قبل حرمت عليكم الميتة والدم المحرم الى آخره فاستثنى من الحرمة الزكوة فيكون

العناية

وهي اسم جمع واقلة الثلث في تناول المرى والوجين وهو حجة على الشافعي في الاكفلة بالخلق والمري الا انه لا يمكن قطع هذه الثلاثة
 لا بقطع الخلقوم فيثبت قطع الخلقوم باقتضائه وبظاهر ما ذكرنا يتجمل ما لا يكون له الاكثر منها بل يشترط قطع جميعها وعندها ان قطعها كل اكل
 وان قطع اكثرها فذلك عند ابي حنيفة ومرو وقال لا يلزم قطع الخلقوم والمرى واحد الوجين قال يعني الله عنه هكذا ذكر القدر في الاختلاف في حنيفة
 والمشهور في كتب مشايخنا رحمهم الله ان هذا قول ابي يوسف وحده وقال في الجامع الصغير وان قطع نصف الخلقوم ونصف الاوداج لم يكل في كل وقت الاكثر
 من اكل اكل الخلقوم بل في كل وقت اكله خلافا لاختلاف الرواية فيه فالماض ان عند ابي حنيفة ومرو اذا قطع الثلث اكل ثلث كان يحل به كان يقول ابو يوسف
 او لا ثم رجع الى ما ذكرنا وعن محمد انه يعتبر اكثر كل فرد وهو رواية عن ابي حنيفة ومرو لان كل فرد منها اصل بنفسه لا تفصل اليه عن غيره ولو دلا
 بفردية فيعتبر اكثر كل فرد منها ولا يبي يوسف ومرو ان المقصود من قطع الوجين الهاء الدم فينوب احداهما عن الآخر اذ كل واحد منهما مجرى الدم اما الخلقوم
 يخالف المرى فان مجرى لعنق والماء والمرى مجرى النفس فلا يلزم من قطعهما ولا في حنيفة ان الاكثر بقى مقام الكل في كثير من الاحكام
 تلك قطعها فقد قطع الاكثر كما هو المقصود يحصل بها وهو الهاء الدم المسفوح والتجدي في اخراج الفم لا يوجب قطع مجرى النفس او الطعام فيخرج لم يقطع احد الوجين فيبقى به تنجس
 عن زيادة التعذيب اذا قطع النصف الاكثر باق فكانه لم يقطع شيئا اعتيلا لم يلجأ الى الجنب المحرم قال ابو حنيفة في النجس اذا كان ميتا حتى يكله بأكمله بل ان يصير هذا الفم

قولهم فيكون كسر الهزة هنا هو الاليق اذ لا شك ان النزع اذا كان من قبيل الافراد دون الفري كان فتح الهزة هنا هو الاستسقاء صاحب الخبر
 قال وقد جاء فري بمعنى افرى ايضا الا انه لم يسمع في الحديث انتهى فعلى هذا الاجمال لكسر الهزة في الحديث لكونه غير مسموع به فضلا عن ان يكون
 اليق والنسب ولما قول المصنف فيما بعد في اثنا عشرين قول محمد ولورود الامر بغيره فلعله جزء منه على احتمال فري بمعنى افرى ايضا كما ذكرنا في آخر
 ولا ينافيه عدم السماع في الحديث لان ما ذكره فيما بعد لفظ نفسه لالفاظ الحديث او اختياري منه لعدم الفرق بين الفري والافر مطلقا كما ذكرنا في آخر
 بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله وبه اسم جمع واقلة الثلث في تناول المرى والوجين وهو حجة على الشافعي في الاكفلة بالخلق والمري قال
 في العناية احتج الشافعي بانه جمع الاوداج وما شبه الاوداج فدل على ان المقصود بها ما يحصل به زهوق الروح وهو يقطع الخلقوم والمرى لان
 الحيوان لا يعيش بعد قطعها اقول يرد على هذا الاحتجاج انه لو كان المقصود بها ما يحصل به زهوق الروح لكفى قطع واحد من الخلقوم والمرى
 اذ الحيوان لا يعيش بعد قطع احدها ايضا كما لا يخفى وقد افصح عنه المصنف في تقريره دليل ابي حنيفة فيما بعد حيث قال لانه لا يبغي بعد قطع مجرى
 النفس او الطعام مع ان الشافعي لم يقل بكفاية قطع احدهما بل شرط قطعهما معا وقال في العناية بعد ذكر الاحتجاج المسفود وهو ضعيف لفظا
 ومعنى اما لفظ فلان الاوداج لادالة لها على الخلقوم والمرى اصلا واما معنى فلان المقصود اسالة الدم النجس وهو انما يحصل بقطع مجراه
 انتهى اقول ما ذكره في وجه ضعفه لفظا ليس بسديد اذ قد ذكرنا الاحتجاج المزبور به دلالة الاوداج على الخلقوم والمرى بانه جمع الاوداج وما
 الاوداج فدل على ان المقصود بها ما يحصل به زهوق الروح وهو يقطع الخلقوم والمرى فلا معنى بعد ذلك لمجرد نفى دلالتها عليهما بل لا بد من بيان
 محذور كما لا يخفى قوله الا انه لا يمكن قطع هذه الثلاثة الا بقطع الخلقوم فيثبت قطع الخلقوم باقتضائه قال بعض الفضلاء فيه بحث لان المفهوم من
 كلام المصنف الذي سيذكره في تعليل ابي حنيفة حمل الاوداج على الاستغراق حيث بنى تعليله على قيام الاكثر مقام الكل فحينئذ ثبت قطع الخلقوم
 يتناول اللفظ لا باقتضائه انتهى اقول ليس هذا بشي لان ما سيجي من كلام المصنف في تعديل قول ابي حنيفة وان اقتضى من الاوداج على
 الاستغراق الا انه لا يقتضي ان يكون الاستغراق من جهة واحدة كدلالة اللفظ عليه عبارة بل يجوز ان يتحقق الاستغراق
 من جهة واحدة كدلالة اللفظ على قطع الثلاثة عبارة وعلى قطع الرابع ايضا اقتضائه كما ذكره بهنبا اذ لا شك انه يحصل
 من المجموع استغراق العروق الاربعة كلها وان كان من جهتي الدلالة اعني العبارة والاقتضاء فلا ترفع بين كلامي المصنف كما توهم قوله
 ويخرج الدم بقطع احد الوجين فيكتفي به تجزؤه من زيادة التعذيب اقول لقائل ان يقول لو كان في قطع الوجين معا زيادة التعذيب
 وكان في الاكفلة يقطع احدها تجزؤه عنها لما كان قطع العروق الاربعة جميعا في الزكوة اولى عند ابي حنيفة ايضا بل ينبغي ان يكون الاكفلة يقطع
 احد الوجين اولى قال تعذيب الحيوان بلا فائدة مما يجب الاحتراز عنه على ما يقرر في كثير من قواعده الفتحة انه صرح في الشرح وغيره بان
 قطع الجميع اولى عند ابي حنيفة ايضا فاقابل قال في العناية لا يقال الاوداج جمع دخل عليه الالف واللام وليس ثمة معصوم فيصرف الى
 الواحد كما في قوله تعالى لا يخل لك النساء من بعد لان ماتته ليس افراده حقيقة والانصراف الى الجنس فيما يكون كذلك انتهى واورده عليه بعض الفضلاء

وقال في السباع ذكر عقيب النوعين فيمنع من سباع الطيور والبهايم ثم كل ماله مخلب ثاب السبع كل مختلف من حيث جرح قائل على عادة ومعنى الترميم والله أعلم بمراده
 في دم كيد لا يعد شيء من هذه الاوصاف الذميمة اليهم بالكل فيدخل فيه الضعف والشعب فيكون الحديث حجة على الشافعي في ابحاثه والفضل في كتابه والبربح والبربح من سباع الطيور
 ومن اكل اللحم والبقايا لا كان الجحيف قالوا لا ياكل اللحم الاكل الجحيف ليس من سباع الطيور قالوا لا ياكل اللحم الاكل الجحيف ليس من سباع الطيور قالوا لا ياكل اللحم الاكل الجحيف ليس من سباع الطيور
 الاكل الجحيف لا ياكل اللحم الاكل الجحيف قالوا لا ياكل اللحم الاكل الجحيف ليس من سباع الطيور قالوا لا ياكل اللحم الاكل الجحيف ليس من سباع الطيور قالوا لا ياكل اللحم الاكل الجحيف ليس من سباع الطيور
 فان انبى عليه السلام في عايشة شحين سألته عن اكله وهو حجة على الشافعي في ابحاثه والفضل في كتابه والبربح والبربح من سباع الطيور
 لا يجيب على المحرم يقتله شيء وانما نكرة الحشرات كلها استدل لا بالضم لا بالفتح اكل الحمر لاهلية والبغال لما روي خاله بن الوليد رضي الله
 ان النبي صلى الله عليه واله وسلم نهى عن لحوم الخيل والبغال وحمير وعن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام اهدى المتعة وحرم لحوم الحمر لاهلية
 يوم خيبر قال يكره لحم الفرس عند ابي حنيفة وهو قول مالك وقال ابو يوسف محمد بن الشافعي حرمه لا بأس باكله لحديث جابر رضي الله عنه
 قال نهى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن لحوم الحمر لاهلية واذن في لحوم الخيل يوم خيبر ولا في حنيفة قول القائل والخيول والبغال والحمير لاهلية
 خرج من هذا ان كل من اكل من هذه الطيور لا يتركها لاهلية بل يتركها لاهلية في سباع الطيور في الغنم والخيول والبغال والحمير لاهلية في سباع الطيور في الغنم والخيول والبغال والحمير لاهلية

الذبح المتوسل الى الاكل وقدم الذبح لان وسيلة انتهى تقدم عليه في الذكر قوله وقوله من السباع ذكر عقيب النوعين فيمنع من سباع الطيور والبهايم
 سباع الطيور والبهايم ثم كل ماله مخلب ثاب السبع كل مختلف من حيث جرح قائل على عادة ومعنى الترميم والله أعلم بمراده
 التقدير نظر لان الثقات من المحدثين ردوا الحديث باجمعهم بتقديم كل ذي ناب من السباع على كل ذي مخلب من الطيور فلا يمتشي بهذا التقرير ولو كانت
 ملك الرواية يمنع انصراف قوله من السباع الى النوعين جميعا لان قوله وكل ذي ناب اولى بالانصراف اليه لكونه اقرب انتهى اقول ان قوله لان
 قوله وكل ذي ناب اولى بالانصراف اليه لكونه اقرب ليس بنام لان كونه اقرب انما يقتضي اولوية انصرافه اليه من انصرافه الى النوع الاول وحده
 ولا يقتضي اولوية انصرافه اليه من انصرافه الى النوعين اليما مدعى الشيخين انصرافه اليهما معا فلا يقدح فيه ما ذكره والوجه ان يقال بين النوع
 الاول بقوله من الطيور وهو ياتي ان يكون البيان المذكور في ذيل النوع الثاني وهو قوله من السباع مصروفا الى النوعين جميعا اذ المتبادر
 ان يكون كل من البهيمن قيد الماقرن به من احد النوعين مذكورا بازاوا لاخر فكيف يبنى الحكم الشرعي على هو خلاف المتبادر ومن الكلام فتمت
 قوله والسبع كل مختلف من حيث جرح قائل على عادة قال الشراح الفرق بين الاختطاف والانتخاب ان الاختطاف من فعل الطيور والانتخاب
 من فعل السباع البهايم انتهى اقول فعلى هذا كان ينبغي للمصنف ان يقول والسبع كل مختلف من حيث جرح قائل على عادة قال الشراح الفرق بين الاختطاف والانتخاب ان الاختطاف من فعل الطيور والانتخاب
 مختلف من حيث جرح قائل على عادة قال الشراح الفرق بين الاختطاف والانتخاب ان الاختطاف من فعل الطيور والانتخاب من فعل السباع البهايم انتهى اقول فعلى هذا كان ينبغي للمصنف ان يقول
 ياكلان الجحيف الرحم جمع رجمة وبى طائر يقع يشبه النسرين في الخلقة يقال له الاون كذا في الصلح والبغات طائر البغات الى الغبرة دون البغات
 بطي الطير ان كذا في الصحاح ايضا مغربا الى ابن السكيت وقال في القاموس البغات مثلثة الاول طائر اغبر انتهى قال جمهور الشراح ههنا
 ما لا يصيد من صفار الطير وضعافه وقال بعض منهم بعد ذلك كالعصافير ونحوها اقول بهذا التفسير منهم لا يناسب ما في الكتاب اما اولها فلا يتناولها
 ما يוכלل لحمه ايضا كالعصافير فانها ما يוכלل لحمه بلا خلاف كما صرح به في اوائل كتاب الصيد والذبائح من مما وهي قاضيان واما ثانيا فلا يتناولها
 ما لا يصيد من صفار الطير وضعافه لا ياكل الجحيف بل ياكل الجحيف كما لا يخفى فلو كان المراد بالبغات المذكور في الكتاب ما فسر به بل لم يزل لا يتم قول
 المصنف لانها لا ياكلان الجحيف نعم وقع في بعض كتب اللغة تفسير البغات بما فسر به الشراح به ههنا فانه قال في ديوان الادب البغات ما لا يصيد
 من الطير وقال في المغرب البغات ما لا يصيد من صفار الطير كالعصافير ونحوها وقال في الصحاح قال الفرابعات الطير شرارها وما لا يصيد منها
 انتهى الا ان شديا من ذلك لا يصلح ان يجعل تفسير الما في الكتاب لما ذكرنا من الوجهين وانما التفسير المناسب لما في الكتاب ما قد مره مما ذكر
 في الصحاح او لا مغربا الى ابن السكيت وما ذكر في القاموس ايضا تبصر ترشد قوله وانما نكرة الحشرات كلها استدل لا بالضم لان منها قال
 صاحب معراج الدراية امي لان الضب من الحشرات فاذا رتب الحكم على الجنس ينسحب على جميع افراده كما اذا قال طبيب لمريض لا تأكل اللحم
 يتناول منه كل افراده انتهى واقضي اثره يعني اقول ليس ذاك بسديد لان الاستدلال على كراهة الحشرات كلها بكراهة الضب لكونه من تلك
 الحشرات انما هو من قبيل ان يرتب الحكم على فرد من افراد الجنس فينسحب ذلك الحكم على سائر افراد ذلك الجنس ايضا لا من قبيل ان يرتب الحكم

والله اعلم بالصواب فان الحكم على جميع افراد ذاك الجنس كما توهم فذلك الشا جانظا لبراهن مراد المصنف بوانه انما كره الحشرات كلها لان الغضب منها وقد ورد في الحديث
 اكله انفس فيستدل بكبريته اكله على كبريته اكل سائر الحشرات ايضا بطريق القياس لا شدة اكلها في علة الكبرية ثم اقول ليت شعري لم وقع الحسنة بهذا الضيق وتوهم
 في نبات كبريته اكل الحشرات كلها بقوله تعالى وحرم عليهم نجاستها انما براهن الحشرات كلها من نبات والادلة مستندة الى الاستدلال بكبرية الغضب على كبرية الحشرات كلها كما به النبي
 قوله ثم قيل لكبريته عند ذكابه تحريمه قيل كبريته تنزيه الاول اصح قال صاحب العناية في تحليل كون الاول من لانه روي عن ابي يوسف قال ابا حنيفة رحمه الله اذ قال في شعر
 اكرهه فماريك فيقال التوهم انتهى قول فينظر لان هذا غاييل على كون الاول اصح ان لو كان الروي عن ابي حنيفة رحمه الله في ما نيك المسئلة بغيره في لفظ اكرهه كان بعضه
 التوهم بوجهه على التنزيه ليس كذلك بل الروي فيها لفظا لا يعينه كذا بل يخرجه من قال بكبريته التنزيه فانها ما اكرهه به خذ من قال بكبريته التوهم فبني ختلاف التوهم
 لاختلاف اللغتين المرويين عنه كما صرح به الشراح قاطبة حتى الشايج المربوب نفسه ايضا حيث قال متصلا بتعليقه المذلول روي عن اختلافه لاشا
 في قول ابي حنيفة على اختلاف اللفظ المروي عنه فانه روي عنه وحض بعض الفضلاء في لحم الخيل فاما انما فاما يعين اكله وهذا يلوح الى التنزيه وروى
 عنه انه قال اكرهه وهو يدل على التحريم على ما روينا عن ابي يوسف تامل قوله لم قول تعالى احل لكم صيد البحر من غير فصل اقول انما براهن ضيق
 راجع الى جميع من خالفنا في هذه المسئلة على التفصيل المار اذ لم يكره فيها بعد سوي دليل امتناع ان التمسك بهذه الآية على الوجه المذكور لا
 يتمشى على قول من قال منهم باستثنا النجاسة والكلب والاشنان كما هو ذلك ايضا اذ على ذلك القول يلزم الفصل كما لا يخفى فتامل قوله ولله
 البحر موصوفة بالحل للمحدث اقول لا يذهب على لفظ ان هذا القدر من الاستدلال لا يغير مدعى ذلك والشافعي بدون المصير الى اطلاق ذلك
 الحديث ايضا للمالك الطائي وعند ذلك لا يظهر وجوبه ولا يستفاد كما يتوهم كلامه انما من غير ان يقال لا اطلاق ما روينا واطلاق حديث حل ميتة الجمل
 كتاب الاضحية

كتاب الاضحية

على الجنس فيسب ذلك الحكم على جميع افراد ذاك الجنس كما توهم فذلك الشا جانظا لبراهن مراد المصنف بوانه انما كره الحشرات كلها لان الغضب منها وقد ورد في الحديث
 اكله انفس فيستدل بكبريته اكله على كبريته اكل سائر الحشرات ايضا بطريق القياس لا شدة اكلها في علة الكبرية ثم اقول ليت شعري لم وقع الحسنة بهذا الضيق وتوهم
 في نبات كبريته اكل الحشرات كلها بقوله تعالى وحرم عليهم نجاستها انما براهن الحشرات كلها من نبات والادلة مستندة الى الاستدلال بكبرية الغضب على كبرية الحشرات كلها كما به النبي
 قوله ثم قيل لكبريته عند ذكابه تحريمه قيل كبريته تنزيه الاول اصح قال صاحب العناية في تحليل كون الاول من لانه روي عن ابي يوسف قال ابا حنيفة رحمه الله اذ قال في شعر
 اكرهه فماريك فيقال التوهم انتهى قول فينظر لان هذا غاييل على كون الاول اصح ان لو كان الروي عن ابي حنيفة رحمه الله في ما نيك المسئلة بغيره في لفظ اكرهه كان بعضه
 التوهم بوجهه على التنزيه ليس كذلك بل الروي فيها لفظا لا يعينه كذا بل يخرجه من قال بكبريته التنزيه فانها ما اكرهه به خذ من قال بكبريته التوهم فبني ختلاف التوهم
 لاختلاف اللغتين المرويين عنه كما صرح به الشراح قاطبة حتى الشايج المربوب نفسه ايضا حيث قال متصلا بتعليقه المذلول روي عن اختلافه لاشا
 في قول ابي حنيفة على اختلاف اللفظ المروي عنه فانه روي عنه وحض بعض الفضلاء في لحم الخيل فاما انما فاما يعين اكله وهذا يلوح الى التنزيه وروى
 عنه انه قال اكرهه وهو يدل على التحريم على ما روينا عن ابي يوسف تامل قوله لم قول تعالى احل لكم صيد البحر من غير فصل اقول انما براهن ضيق
 راجع الى جميع من خالفنا في هذه المسئلة على التفصيل المار اذ لم يكره فيها بعد سوي دليل امتناع ان التمسك بهذه الآية على الوجه المذكور لا
 يتمشى على قول من قال منهم باستثنا النجاسة والكلب والاشنان كما هو ذلك ايضا اذ على ذلك القول يلزم الفصل كما لا يخفى فتامل قوله ولله
 البحر موصوفة بالحل للمحدث اقول لا يذهب على لفظ ان هذا القدر من الاستدلال لا يغير مدعى ذلك والشافعي بدون المصير الى اطلاق ذلك
 الحديث ايضا للمالك الطائي وعند ذلك لا يظهر وجوبه ولا يستفاد كما يتوهم كلامه انما من غير ان يقال لا اطلاق ما روينا واطلاق حديث حل ميتة الجمل

كتاب الاضحية

اورور الاضحية عقيب الذبايح ان الاضحية ذبيحة خاصة وانما بعد العام كذا قاله اقول فيه مناقشة وهي انهم ان ارادوا ان الخاص يكون
 بعد العام في الوجود فهو ممنوع اذ قد اقر عند المحققين انه لا وجود للعام الا في ضمن الخاص وان ارادوا ان الخاص يكون بعد العام في الوجود
 فهو انما يكون اذ كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص معقوبا بالاكلي كما عرفت ولون الامر كذلك فيما نحن فيه ممنوع ويمكن ان يقال تمثية الذبايح
 من العرضي انما تمثية في الحقائق انفس الاممية واما في الامور الوضعية والاعتبارية كما فيما نحن فيه فكل ما اعتبره واخلطه في مفهومه شيء يصيب ذاتيا
 لذلك الشيء ويكون تصور ذلك الشيء بالامور الوضعية في مفهومه تصور بالذات ولا شك ان معنى الذبيحة واخلطه في معنى الاضحية لغة شرعية
 فيستوقف تعقلها على تعقل معنى الذبيحة فيتم التقرير على اختيار الشق الثاني تامل تقف ثم ان بيان معنى الاضحية لغة وشرعية قد اختلفت فيه مبالغة
 والشراح فقال صاحب النسيئة اللغة فالاضحية اسرهاة ونحوها يبيح في يوم الاضحية انتهى اقول فيه نوع من الاضحية كما ذكر في مشابهة كتب اللغة

الاضحية واجب على كل حيوان مسلم يوم نحر في يوم الاضحية عن نفسه وعن ولده الصغار اما الوجوب
لبي حذيفة ومحمد بن عمرو والحسن واحدي الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله

والصالح وغيرهما فان المذكور فيما ان الاضحية شاة تذبح يوم الاضحية ولم يذكر في واحد منها عموم الاضحية لشي من غير الشاة كما يشعر به لفظ ونحوها
في عبارة صاحب النهاية وقال صاحب العناية ومخرج الدراية الاضحية في اللغة اسم ما يذبح في يوم الاضحية انتهى اقول فيه ساحة ظاهرة فانه
يتناول كل ما يذبح في يوم الاضحية من مثل الدجاجة والحمامة ونحوها ما لا يطلق عليه لفظ الاضحية لا بحسب الشرع ولا بحسب اللغة وقال صاحبها
والكفاية هي ما يذبح بها اسمي يذبح انتهى اقول فيه خلل بين فانه يتناول كل ما يذبح في يوم الاضحية وغيره وانما هذا معنى الذبيحة مطلقا ولا شك ان
الاضحية اخص منها ثم قال صاحب النهاية وانما هي ما ذبح في يوم الاضحية وهو الاضحية عند وجود بشر الطها وسببها انتهى قال
فصاعدا من هذه الانواع الاربعة والنجذع في يوم مخصوص وهو يوم الاضحية عند وجود بشر الطها وسببها انتهى قال
صاحب العناية رقي الشاة في عبارة
سبابة عما يذبح في يوم الاضحية في ذاك الوقت فان هذا معنى التضحية لا معنى الاضحية وقد لوح
الي صاحب الاصل في بيان ما يذبح في يوم الاضحية بنية القرية وقال فيما نقل عنه ومن قال عبارة عن ذبح حيوان
مخصوص في وقت مخصوص فالكفر بين التضحية وبين التضحية انتهى ثم اقول يمكن ان يجاب عنه بحمل الكلام على المسامحة بناء على ظهور المرام فيكون المراد بذبح
حيوان مخصوص هو الحيوان المذبح نفسه وهذا كما قيل في تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل ان المراد منه هو الصورة الحاصلة في
العقل على المسامحة كما حققه الشريف الجرجاني في عدة موضع من تصانيفه وطعن بعض الفضلاء في التعريف الذي ذكره صاحب العناية بوجه آخر
حيث قال اعلم انه لا بد للتعريف من وجه آخر وهو ان يقول بسن مخصوص فلا ينتقض التعريف انتهى اقول يمكن ان يجاب عنه ايضا بان قوله
حيوان مخصوص يعني عن ذلك القيد الآخر فان المراد بالمخصوص ما يعم المخصوص النوعي وهو الانواع الاربعة الابل والبقر والضأن المعز والمضغ
السنى ايضا وهو الشئ فصاعدا من الانواع الاربعة المذكورة والنجذع من الضأن وحده فلا ينتقض التعريف بشئ نعم لو فصله كما وقع في النهاية
ونحوه لكان اظلم لانه سلك مسلك الاجمال اعتمادا على ظهور تفصيل ذلك في تضاعيف المسائل الآتية ثم قال صاحب النهاية وانما بشر الطها
فروعان بشرائط الوجوب وبشرائط الاداء اما بشرائط الوجوب فاليسار الذي يتعلق به وجوب صدقة النحر والاسلام والوقت وهو ايام النحر
لو ولدت المرأة ولدا بعد ايام النحر لا يجب الاضحية لاجله ثم قال وانما بشرائط الاداء انما الوقت ولو ذهب الوقت بسقط الاضحية الا ان في حق المقيمين
بالامصار يشترط شرط آخر وهو ان يكون بعد صلوة العيد ثم قال وانما سببها فهو المبرم في هذا الكتاب فان سبب وجوب الاضحية هو وصف النحر
فيها بانها مكنته او مبصرة لم يذكر في اصول الفقه ولا في فروعها الا الاول فاقول بان هذا التوفيق ان سبب وجوب الاضحية الوقت وهو ايام النحر
والغنى شرط الوجوب وانما قلنا ذلك لان السبب انما يعرف بنسبة الحكم وتعلقه به اذا اصل في اضافته الشئ الى الشئ ان يكون حادثا بسببها
وكذا اذا لازم ففكره بغيره كما عرف ثم ههنا تكرر وجوب الاضحية بذكر الوقت ظاهر وكذلك الاضافة فانه يقال يوم الاضحية كما يقال يوم
الجمعة ويوم العيد وان كان الاصل هو اضافة الحكم الى سببه كما في صلوة الله ولكن قد يضاف السبب الى مكمله كما في يوم الجمعة ومثل هذه

وعنه ان السنة كسرة في الجوامع وهو قول الشافعي وهو ذكر الطحاوي ان على قول ابي حنيفة واجبه وعلى قول ابي يوسف ومحمد سنة واحدة وهكذا ذكر بعض المشايخ الاختلاف وجه السنة قوله عليه السلام من اراد ان يصح منكم فلا يخذ من شعره وظفارة شيئاً والتعليق بالارادة ينافي الوجوب ولا نهالو كانت واجبة على المقيمو لوجبت على المهاجرين لانهم لا يختلفان في الوظائف المالية كالزكاة وصار كالتبعية

الاضافة في الاضحية لم توجد في حق المال الا يرى انه لا يقال اضحية المال ولا مال الاضحية فلا يكون المال سبباً انتهى اقول فيه نظر لان الوقت لما كان شرط وجوب الاضحية كما صح به لم يبق مجال ان يكون سبباً لوجوبها لان الشيء الواحد لا يصح ان يكون شرطاً وسبباً للشيء واحد آخر اقول تقر في علم الاصول ان الشرط والسبب قسيان قد اعتبر في احدهما ما ينافي الآخر فانه قد اعتبر في السبب ان يكون موصلاً الى السبب في الجملة وفي الشرط ان لا يكون موصلاً الى المشروط اصلاً بل كان وجود المشروط متوقفاً عليه ومن هنا ان يكون شيئاً موصلاً الى شيء واحد آخر وان لا يكون موصلاً اليه في حالة واحدة لاقتضاهما جعل التقيدين وعن هذا قالوا في التمسك بالدين ط لا داسا فلم يلزم ان يكون سبباً ونه طابا بالنسبة الى شيء واحد قوله الاضحية واجبة على كل حر مسلم متبرع وسبق في يوم الاضحية قال من النهاية وهي واجبة للحر المكنة بدليل ان الموسر اذا اشترى شاة للاضحية في اول يوم النحر ولم يضع حتى مضت ايام النحر الى آخره حيث قال عليه ان يتصدق بعينها او بغيرها ولا تسقط عنه الاضحية فلو كانت القدرة بالميسرة لكان دوامها شرطاً كفا في الزكاة وامشروا خرج حيث يسقط بهلاك النصاب والخارج مما لا يلزم مع آفة لا يقال ادنى ما يمكن به بالموسر اقامتها تلك قيمة ما يصلح للاضحية ولم يجب الا بملك النصاب فدل ان وجوبها بالقدرة الميسرة لان اشتراط النصاب لا ينافي وجوبها بالمكنة كما في صدقة الفطر وهذا لانها وظيفة مالية نظراً الى شرطها وهو الحرية فيشرط فيه الغنى كما في صدقة الفطر لا يقال لو كان كذلك لوجب التملك وليس كذلك لان القرب المالية قد تحصل بالاطلاق كالاتاق والمضحي ان تصدق بالموسر فقد حصل النعمان اعني التملك والاتلاف باراتة الدم وان لم يتصدق حصل الاخير الى هنا لفظ العناية واعتراض بعض الفضلاء على قوله بدليل ان الموسر اذا اشترى شاة للاضحية في اول يوم النحر ولم يضع حتى مضت ايام النحر الى آخره حيث قال فيه ان المشتري اذا كان تيمناً حين اشترى اياها ولم يضع حتى مضت الايام فلما حكم في دلالة ما ذكره على تمامه بحيث اذ ليس في التغير قدرة بالمكنة ولا ميسرة فذلك ما لا يشترطه بنية الاضحية لا للقدرة فليتأمل انتهى اقول ليس بهذا الشيء اذ لا نزاع لاحد في ان علته وجوب الاضحية على الموسر هي القدرة على النصاب على النصاب على الكلام هنا في ان القدرة التي تجب بها الاضحية على الموسر هي القدرة المكنة ام القدرة الميسرة فاستدل صاحب النهاية على انها التيمنية المكنة بمسألة ذكرت في فتاوى قاضي خان وهي ان الموسر اذا اشترى شاة للاضحية في اول ايام النحر فلم يضع حتى مضت ايام النحر فاذ كان عليه ان يتصدق بعينها او بغيرها ولا تسقط عنه الاضحية وافق في اثره صاحب العناية ولا شك في استقامته لهذا الاستدلال اذ لو كان وجوبها بالقدرة الميسرة لكان دوامها شرطاً على التقرر في علم الاصول ولا يفيده اشتراك المعسر مع الموسر في حكم التمسك بالسنة وهو وجوب التصديق بعينها او بغيرها لان علته الوجوب في المعسر هي الاضحية كما هو جوابه لا القدرة وعلته في الموسر هي القدرة لا الاضحية بنية الاضحية كما هو جوابه ايضا فبعد ان تقر ان علته في الموسر هي القدرة لا غير يكون تلك المسئلة وليلاً واضحا على تعيين ان المراد بتلك القدرة هي المكنة لا الميسرة على ان اشتراك المعسر مع الموسر في حكم تلك المسئلة ممنوع اذ الواجب في صورة ان كان المشتري معسراً فهو التصديق بعينها حيث لا غير بخلاف ان كان موسراً كما يسمي في الكتاب مفصلاً وقال ذلك البعض ثم ظاهر قول المصنف فيقول بمعنى الوقت يدل على ان

ووجه الوجوب قوله عليه السلام من وجب سعة ولم يصح فلا يقرب مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بتركه غير الواجب لانها قريبة بضاف ايها
وفتها يقال يوم الاضحية وذلك يؤخذ بالوجوب لان الاضحية للاختصاص وهو بالوجوب وهو المفضي الى الوجوب ظاهر بالنظر
الى الجنس عريان الاداء يختص بالسبب يشق على المسافر استحضاره ويفوت بعض الوقت فلا تقب عليه بمنزلة الجمعية والمراد بالاداء في ارض
والله اعلم ما هو ضد السهل لا التخيير والعتيرة منسوخة وهي شاة تقام في رجب على ما قيل انما اختص الوجوب بالبحرية لانها وظيفة مالية لا تنادى
بالملك والمالك هو المحرر الاسلام لكونها قريبة وبلاقامة لما بينا واليسار لما روي من اشتراط السعة ومقدار ما يجب به صدقة الفطرة قد مر

ليس بالقدرة المكنة والالام يسقط وكان عليه ان يصحى وان لم يشتر شاة في يوم النحر انتى اقول وليس هذا ايضا بشئ لان مراد المصنف هناك
قوات ادل الاضحية بمضى الوقت لا سقوطها بالكيفية في حق المقيم ايضا فان الاداء هو تسليم عين الثابت بالامر بقوت بمضى الوقت في الواجبات
الموقوفة مطلقا لان الوقت شرط لا دأشها على ما عرفت في اصول الفقه واما القضاء هو تسليم مثل الواجب بالامر فلا يسقط بمضى الوقت وانما
الغائبة بنية ان الوقت لا غير هذا ايضا ما عرفت في اصول الفقه قد تقر فيه الفيران لقضائه قد يكون مثل مقول كالصلوة للصلوة وقد يكون مثل غير مقول كالقضية للصوم
وثواب التصدق والحج وعدو الاضحية من القسم الثاني وقالوا ان اداءها في وقتها باراتة الدم وقضاها بعد مضي وقتها بالتصدق بعينها فتوهمنا
نقول ذلك البعض ثم ظاهر قول المصنف ويفوت بمضى الوقت يدل على ان وجوبها ليس بالقدرة المكنة غير مسلم وقوله والالام يسقط وكان عليه
ان يصحى وان لم يشتر شاة في يوم النحر ليس بصحيح اذ لم يقبل ان يسقط وجوبها حتى يصح قوله والالام يسقط ولم يقبل احد صحة اداء الموقفات
بعد مضي وقتها حتى يصح قوله وكان عليه ان يصحى وان لم يشتر شاة في يوم النحر فان التفتحية اراقة الدم وهي انما تقبل في وقت الاداء لا بعد
وانما الذي يلزم بعده قضاء ما هو انما يكون بالتصدق بعينها او بقيمتها لا بغير ثم قال ذلك البعض ويقول المصنف انها شبه الزكوة
حيث انها تسقط بهلاك المال قبل مضي ايام النحر كالزكوة تسقط بهلاك النصاب بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بعد اطلاق
الفجر من يوم الفطر انتى وهذا كالتصريح في ان المتعبر فيها هو القدرة الميسرة الى هنا كلامه اقول وهذا ايضا ساقط جدا لان الاضحية انما تسقط
بهلاك المال قبل مضي ايام النحر لا بهلاكه بعد مضيها حتى لو اذقر بعد مضيها كان عليه ان يتصدق بعينها او بقيمتها كما مبيانه ووجه ذلك ان
في علم الاصول من ان وجوب الاداء في الموقفات التي يفصل الوقت عن ادائها كالصلوة ونحوها انما يثبت آخر الوقت اذ هنا يتوجب خطاب
حقيقة لانه في ذاك الان يا ثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشئ عليه والاضحية من بائيك الموقفات فتسقط بهلاك المال قبل مضي
وقتها ولا تسقط بهلاكه بعد مضي وقتها ثم سبب وجوب ادائها اذ ذاك بل يلزم قضاءها بالتصدق بعينها او بقيمتها بخلاف الزكوة فانما الوجوب
المطلق دون الموقفة كما نص عليه في علم الاصول فتسقط بهلاك النصاب مطلقا اى في اى وقت كان باعتبار القدرة الميسرة فيها ومن شرط
ملك القدرة بقاؤها بالبقاء والواجب للمالك ان يقب الى العسر كما عرفت في اصول الفقه فلو كان المتعبر في الاضحية ايضا هو القدرة الميسرة لزم ان
تسقط الاضحية ادلوا قضاء بهلاك المال بعد ايام النحر ايضا لكون واما القدرة الميسرة فشرطا لا محالة واما المصنف بقوله المزبور بيان مشقة
الاضحية بالزكوة في مجرد سقوطها بهلاك المال في بعض الاحوال لاني استعوط بهلاكه في كل حال ومن البين فيه قوله من حيث انها تسقط
بهاك المال قبل مضي ايام النحر كالزكوة بهلاك النصاب حيث قيد بهاك المال بكونه قبل مضي ايام النحر في سقوط الاضحية واطلاق بهاك النصاب في سقوط
الزكوة والمعجب ان هذا الفرق مع وضوحه كيف نفى على ذلك البعض حتى جعل كلام المصنف كالصريح في خلافه قوله ووجه الوجوب قوله عليه السلام
من وجب سعة ولم يصح فلا يقرب مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بتركه غير الواجب اعترض عليه بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم ينل من الله
شفاعتي واجيب بانه محمول على الترك اعتقادا او الترك اصلا فان ترك السنة اصلا حرام قد حجب المتفائلة به لان فيه ترك الاذان والمثاقلة في

قال وقت الحاجة يدخل بطول الحرم يوم الجمعة ان كان يوم الجمعة كان الامام العبد لما اهل السواد فحينئذ يقول بعد الحمد اهل فيه قوله عليه السلام من
ذبح قبل الصلوة فليعد ذبحه من بعد الصلوة فقد تم شكوه واصحابه المسلمون وقال عليه السلام اربل تسكنوا في هذا اليوم الصلوة ثم الاضحية فغير ان هذا الشرط
وقع من قبل الصلوة هو المصير واهل السواد ومن التأخير احتمال التشاغل بعد الصلوة والامتناع للتأخير حتى انتهى الى الصلوة عليه السلام من ذبحه على مالك والشافعي رحمه الله ونحوهما
بعد الصلوة قبل غيرها الامام ثم المعتمد في ذلك مكان الاضحية حتى لو كانت في السواد والمصير في المصير من ترك الشواهد لو كان على العكس كما في الامام بعد الصلوة وحيلة المصير فان ارد
النجول بسببها الاضحية المصير فصحى بها كما طام بقوله هذا لانه تشبه الكوفة بحسب انها سقطت بلاك لما قبل مضى امام نكره كازنوة بسلامة السجدة فيعتبر في المصير مكان
الحل اما كان الغلظ اعتبارا بما يجزى صدره الفطر لانه لا تسقط بسلامة المال بعد ما طام الحرم من يوم انظر وتصحى بعد ما يصلح اهل المسجد لم يصنع اهل الحجاز ذبحه استخافا
لانها صلوة معتبرة حتى لو اكتفوا بها احرامهم وكذا على هذا عكسه وقيل هو جاز فقياسا واستخافا قال وهو جائز وثلاثة ايام يوم الاضحية يومان بعد ذبحه وقال الشافعي فلهذا ايام
بعد الفطر عليه السلام ايام التشريق كلها ايام ذبح ولما ما روي عن عمر وعلاء بن عباس رضي الله عنهما انهم قالوا ايام الفطر الثلاثة افضلها او لها وقد قالوا سمعنا ان ابايكم
الى المقادير وفيها خبائر تعارض فاخذنا بالمتيقن من الاقل وافضلها او لها كما قالوا في مساعة الى ادم القرية وهو الاصل للمعاصرين فيكون الذبح ولما فيها
الا انه يكره لاحتمال الغلظ وطلة الليل ايام الفطر الثلاثة واليوم التشريق الثلاثة والكل في اربعة ايام او لها اخر لا غير اخرها تشريق لا غير المنوسطان يخرج وتشريق و
التصحى فيها افضل من البصير فمن الاضحية لانها تقوم واجبة اوسنة وان تصدق بطول محض فغضبل عليه ولا ينافي القوت بقوات وقتها والاضحية تروى بها في اوقات
كلها من منزلة الطواف والصلوة ومن الاضحية في قوله رضيهم من ذبحت ايام احران كان واجب على نفسه او كان فدية او قد تنبى الاضحية تصدق بها في ذبحها
لان كان غلبا تصدق بغضمة شاة اشترى اوله يستره لانه اوجب على من يجزى على ٥٥٠ مائة اربعة التغمية مائة اربعة اوقات الوقت يجزى عليه
ان تصدق اخر اجاله عن العهد في ذلك الجموع انما هي بعد نوافذ اصغر من الصوم احد الثمن فسدلية

وجوب الاختية بالوقت بانتصاص الاختية في الشرع بذلك الوقت ولا مصادرة فيه قلت فحينئذ يسمى معنى الكلام في هذا المقام بمنزلة اللغو فان المختص
بيان الاختصاص الشرعي وتعليل ذلك الاختصاص كما فعله باختصاصه بالحرية وبالأسلام وبالأقامة وبالبسار وعلى المعنى المذكور يلزم ان يكون
المبني والمعلل هنا مجرد تخصيص القدوري وجوبها بالوقت بدون ان يبين ويعلم اختصاصه الشرعي بذلك الوقت شيئاً أصلاً ولا يخفى ما فيه قوله

ووقت الاضحية يدل بطلوع الفجر من يوم النحر الا انه لا يجزئ لاهل الامصار النزع حتى يصل الى الامام العبد فقال صاحب النهاية وهذه العبارة اشبه
 الى ما ذكره في المبسوط بقوله ومن نهي قبل الصلاة في المصالح لا يجزئ لعدم الشرط لعدم الوقت اقول هنا اشكال لان المحققين الذين ذكرهما
 المصنف فيما بعد وجعلهما الاصل في هذه المسئلة وكذلك اسائر الاحاديث الواردة في بيان وقت جواز التضحية لا يدل شي منها على دخول وقت الاضحية
 بطلوع الفجر من يوم النحر في حق اهل الامصار بل يدل على ظاهر كل منها على ان اول وقتها في حق من عليه الصلوة بعد الصلوة فمن اقبل فخذ فقول وقتها
 بطلوع الفجر من يوم النحر في حق اهل الامصار ايضا على تقدير ان يتيقن المأخذ اذ لا خلاف في ان وقتها باق لانه اذا لم يتأدى الاضحية بالنذبح بعد طلوع
 الفجر من يوم النحر قبل الصلوة في حق اهل الامصار بل لم يكن اداءها قبل الصلوة في حقهم لعدم تحقق الشئ فاما معنى جعل ذلك الشئ الذي قبل
 الصلوة من يوم النحر وقتا للاضحية في حق اهل الامصار ايضا وانه في ذلك والظاهر ان شئ كونه وقتا واجب صحة اذ ذلك هو الواجب
 في ذلك الوقت ولذا قل من امكان اداءه فيه فتأمل ثم ان صاحب الوقاية قال في تحريره هذه المسئلة واول وقتها بعد الصلوة ان نبح في
 مصر وبعد طلوع فجر يوم النحر ان نبح في غيره واذ قبل غروب اليوم الثالث انتهى وروى عليه صاحب الاصلاح والايفضل حيث قال في منته
 واول وقتها بعد طلوع فجر يوم النحر واذ قبل غروب اليوم الثالث بشرط تقديم الصلوة عليهما ان نبح في مصر وان نبح في غيره لا وقال فيما
 نقل عنه في الحاشية هذا من المواضع التي اخطأ فيها تاج الشريعة حيث زعم ان اول وقتها يختلف بحسب مكان الفضل لم تنسبه له تلج الاشتر
 انهي كلامه اقول لا اخطأ في كلام تاج الشريعة اسلا كان مراده بقوله واول وقتها اول وقت ادائها لا اول وقت وجوبها ولا شك انه اذا كان تقديم
 الصلوة عليهما شرط في حق اهل الامصار كان اول وقت ادائها في حقهم بعد الصلوة وان كان بعد طلوع الفجر من يوم النحر ويؤيده بعد عبارة الامام

وقاضيهما في قنأواه حيث قال ووقت الأول من كان في المسجد بعد فراغ الإمام عن صلوة العيد انتهى قوله ولو صحى بعد ما صلى أهل المسجد والصلوة
أهل الجبابة اجزاه استحسانا لأنها صلوة معتبرة حتى لو انفوا بها اجزاهم قال الشرح قوله اجزاه استحسانا يشي إلى أنه لا يجرى به قياسا وذلك لأن اعتبار
جانب أهل الجبابة يمنع اجزاء واعتبار جانب أهل المسجد يجوز ذلك فاية قبل الصلوة من وجه وبعد الصلوة من وجه فوقع الشك في العبارات فؤخذ
بالاحتياط ووجب الاستحسان ما ذكره في الكتاب انتهى أقول ههنا بحث وهو أن ما ذكره في الكتاب من وجه الاستحسان لا يرفع وجه القياس إن
ذكره لأن كل صلوة أهل المسجد صلوة معتبرة لانتان في كون صلوة أهل الجبابة أيضا صلوة معتبرة كيف وقول المصنف وكذا هذا على عكس صريح في
أن صلوة أهل الجبابة أيضا صلوة معتبرة واللاية جزاء العكس فإذا كانت كلتا الصلوتين معتبرة وقع الشك في جواز التضييع بعد إحدى الصلوتين
قبل الأخرى وقضى الأخذ بالاحتياط في المسألة عدم جواز ما قلتم فيه وجب الاستحسان الذي ذكر في الكتاب في مقابلة القياس الذي ذكره

فصار كما لو باع الضحية فلو وقعت عن صاحبه كان اللحم لمؤمن ألتف لحم الضحية غيره كان المحكم ما ذكرناه
ومن غصب شاة ففهي بها ضمن قيمتها وجاز عن الضحية لانه ملكها سابق الغصب بخلاف ما لو اوه
شاة ففهي بها لانه يضمنه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم

فيكون يربط

فيكون

فيكون

وقد ثبت المنع عنه بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره انتهى واذا كان كذلك فكيف قياس عدم جواز بيع الجذع بمثل الخل والا بازيه على عدم جواز
بيع بالدرهم كما يقتضيه قول المصنف اعتبارا بالبيع بالدرهم وقد تقر في اصول الفقه ان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا
عن القياس فالظاهر ان يترك القياس على البيع بالدرهم في تعليل هذه المسئلة ويقال في تعليلها لانه لا يصلح ان يكون بدلا عن عين الجذع فاما
مقامه اعدم الانتفاع به كالانتفاع بعين الجذع فلم يكن حكمه حكم عين الجذع بخلاف ما يفتق بعينه مع بقائه كما وقد اشار اليه صاحب البدائع حيث قال
ان بيع هذه الاشياء وبما يمكن الانتفاع به مع بقا عينه من متاع البيت كالجواب والمخل لان البدل الذي يمكن الانتفاع به مع بقا عينه يقوم مقام
البدل فكان البدل قائما بمعنى وكان الانتفاع به كالانتفاع بعين الجذع بخلاف البيع بالدرهم والدانية لان ذلك مما لا يمكن الانتفاع به مع بقائه
فلا يقوم مقامه الجذع فلا يكون الجذع قائما بمعنى انتهى قوله نصا كما لو باع الضحية قال جماعة من الشراح في بيان معنى هذا الكلام يعني انه لو باع الضحية
واشترى شيئا غير بائنه فانقص من الاولى تصدق بما فضل على الثانية ولو لم يشتري حتى مضت ايام الخوصدق بثمنها كانه انتهى اقواله كل
في بيان مراد المصنف بقوله المذكور جدا حيث جعله صورتين فزاد في الصورة الاولى اشتراؤه غير بثمنها واعتبه وان تصدق في تلك الصورة
في بعض اثنان دون كله وزاد في الصورة الثانية مضى ايام الخوصدق في كلام المصنف هذا ما يدل على شيء من ذلك وليس في المقام ما يقتضي
شئيا منها كما لا يخفى مع ان الامر في معنى هذا الكلام على طرف التمام حكمه على حذف المضاف اى كما لو باع لحم ضحية فليكن المراد به الاشارة الى ما
في الكتاب من قوله ولو باع الجذع واللحم بالدرهم او بما لا يتفقد به الا باستلزام تصدق بثمنه تدبر قوله ومن ألتف لحم ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه
قال في العناية وقوله ومن ألتف لحم ضحية غيره متصل بقوله وان تشاحا يعني ان تشاحا عن التحميل كان كل واحد منهما متعلقا لحم ضحية صاحبه
ألتف لحم ضحية صاحبه كان الحكم فيه ما ذكرناه وهو قوله فكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة لحمه انتهى اقوال ليس هذا التوجيه بوجيه فان قول المصنف فان تشاحا
فكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة لحمه مسئلة تامة لا بد لها من دليل منازلة وفي التوجيه المذكور قد اخذ مقابله المسئلة وهو قوله وان
تشاحا وضم اليه تال مغاير لتال المسئلة غير مذروفي الكتاب اصلا فصارت تشاحا عن التحميل كان كل واحد منهما متعلقا لحم ضحية صاحبه جمل
ذلك صغرى الدليل وجعل كبراه قول المصنف بعد المقدمات الكثيرة ومن ألتف لحم ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه واتفق عندي ان
قول المصنف ومن ألتف لحم ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه متصل باقوله وهذا لان التفعية لما وثقت صاحبها كان الحكم فما قبله بنسبة
الصغرى وهذا بنسبة الكبرى ومجربا على اصل المسئلة وهو قوله وان تشاحا فكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة لحمه فمعنى الدليل ان
تفعية كل واحد منهما لما وقعت من صاحبه كان اللحم الذي ألتف بالاكل لصاحبه لا لنفسه ومن ألتف لحم ضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه من تفصيل
صاحبه اياه قيمة لحمه وليت شعري ان صاحب التوجيه الاول ما اذا يصنع في حق قول المصنف وهذا لان التفعية لما وقعت من صاحبه كان
الحكم له فمحل محله وحده دليلا آخر على اصل المسئلة امر بجعله متصلا بشئ آخر غير اصل المسئلة فانظر وتبصر بل تبصر

وأذا ثبت هذا في الشرب فكذلك في الادمان ونحوه لانه في معناه ولا يشبهه نزق المشركين وتنعم ينعم المترفين المسرفين
 وقال في اجماع الصغير بكثرة ومراعاة الحرير ويستتوي فيه الرجال والنساء لعموم النحر وكذلك اكل كل بلغة الذهب والفضة
 والاكتمال بميل الذهب والفضة وكذلك ما اشبه ذلك كالمكحلة والمرأة وغيرهما لما ذكرنا قال لا بأس باستعمال آنية الرصاص والزجاج والبلور
 العتيق وقال الشافعي بكثرة لانه في معنى الذهب والفضة في التقاخر به قلنا ليس كذلك لانه ما كان من عادتهم التقاخر بغير الذهب والفضة
 قال يجوز الشرب في الاذن المفضض عند أبي حنيفة في الركوب في السرج المفضض والجلوس على الكرسي المفضض والسنن المفضض اذا كان يتقوى
 الفضة ومعناه يتقوى موضع الفم وقيل هذا وموضع اليد الاخذ في السرج موضع الجلوس قال ابو يوسف بكثرة ذلك وقول محمد بن عيسى مع ابو حنيفة
 ويروي مع ابو يوسف وعلى هذا الخلاف لانه المضطرب بالذهب والفضة والكرسي المضطرب بهما وكذا اذا جعل ذلك في السيف والمشاهد
 وحلقة المرأة وجعل المصنف مذهبا او مذهباً وكذا الاختلاف في الحمام والركاب والشراب اذا كان مفضضا وكذا الثوب فيه كتابته بذهب او
 فضة على هذا وهذا الاختلاف فيما يخلص قاما التمويه الذي لا يخلص فلا بأس به بكل ما جـماع

لما كتب على حدة انتهى اقول ليس بهذا شي لان ما ان يكون مراد المصنف بتعبيره المذكور الاشارة الى تفتيح نفسه فيما فعل في اول كتابه من جهة
 الطهارة بكتاب على حدة دون فصل من فصول كتاب الصلوة وبلى يليق بالعاقل ان يقصد الاشارة الى مثل ذلك على ان الشراح ذكروا طهارة
 في اول الكتاب وجما وجب لاي اداء الطهارة في كتاب مستقل فكون الذي ينبغي ان يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول الصلوة ممنوع وعن هذا
 ترى اكثر ثقات السلف والخلف ذكروا مسائل الطهارة في كتاب على حدة وقال ذلك بعض ثم ان المصنف بين فيما تقدم ان شرب البوال لا بأس
 حرام عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقا وحلال عند محمد بن سريج مطلقا والتداوي فقط عند أبي يوسف سرح وذكرنا في التمهيد هناك لكن بنى دليل محمد بن سريج
 مع ان اشتراط طهارة كل شر به غير ظاهر وان طهارة لم يلزم عنده الامر على الثابت بقوله عليه السلام ما وضع شفاكم فيما حرم عليكم كما سبق فبدلت
 على طهارة دون نظاير الى هنا كلامه اقول حديث الدور ساقط جدا لان حله انما يكون علة الطهارة في العقل بان يصير وليلا عليها والاطهارة فانما
 تكون علة محلة في الخارج فاختلفت الجهة وهذا نظير ما قالوا في العلوم العقلية ان الحمى علة للعفونة في الذميين والعفونة علة للحمى في الخارج فلا اشتراط
 بالحمى على العفونة به بان الى وبكسده به بان لمي والادوار صلا وكذا انما في كل موثر واثرة فان الاول علة للثاني في الخارج وان كان الثاني
 علة للاول في العقل امي وليلا عليه ومن هذا القبيل استدلالنا بوجود العالم على وجود البصانع قوله واذا ثبت هذا في الشرب فكذلك في الادمان

ونحوه لانه في معناه آسى لان الادمان في آنية الذهب او الفضة ونحوه في معنى الشرب منها لان كلامنا من ذلك استعمال لها والمحرم هو الاستعمال
 باس وجه كان لما فيه من التجبر والاسراف في شغل الادمان والتطبيب ايضا وفي النهاية قيل صورة الادمان المحرم هو ان ياخذ آنية الذهب والفضة
 ويصب الدمن على الراس اما اذا ادخل يده فيها واخذ الدمن ثم صب على الراس من اليد لا يكره كذا ذكره صاحب الذخيرة في اجماع الصغير
 صاحب العناية بعد نقل ذلك وارى انه مخالف لما ذكره المصنف في المكحلة فان الكحل لا بد وان يفصل عن صاحبه لا كقول ومع ذلك فقد ذكره
 في المحرمات انتهى اقول يمكن دفع المخالفة بين القولين بان المحرم في اواني الذهب والفضة والآنها هو استعمالها واستعمال آنية الذهب والفضة
 عند ابداء الادمان منها انما يتحقق في العرف والعادة باخذ آنيتهما وصب الدمن منها على البدن لا باذخال اليد فيها واخذ الدمن ثم صب
 على البدن واما استعمال كحلة الذهب او الفضة فانما يتصور عادة باذخال اليد فيها ثم لا كحل به فانفصال الكحل عنها حين الاكتمال
 لا يتحقق في تحقق استعمالها فافترقا واعتراض صاحب التيسيل على ما تبين في صورة الادمان المحرم بوجه آخر وهو انه يقتضي ان يكره اذا اخذ الطعام
 من آنية الذهب او الفضة بملقعة ثم اكل منها كذا اذا اخذه بيده واكلمه منها واجاب عنه صاحب الدرر والغفران باقرب مما ذكرناه في دفع ما قاله
 صاحب العناية في المكحلة حيث قال بعد ذكر ذلك الاعتراض اقول منشأوه الغفلة عن معنى عبارة المشايخ وعدم الوقوف على مرادهم اما الاول
 فلان من في قولهم من انما ذهب ابتداءية واما الثاني فلان مرادهم ان الادوات المصنوعة من المحرمات انما يحرم استعمالها اذا استعملت في
 صنعتها بغير اناس فان الادوات الكبيرة المصنوعة من الذهب والفضة لاجل اكل الطعام انما يحرم استعمالها اذا اكلت الطعام منها باليد والمعلقة لانها ليست
 لاجل ابتداء الاكل منها باليد والمعلقة في العرف واما اذا اخذ منها ووضع على موضع مباح فاكل منه لم يحرم لا نقاء ابتداء والاستعمال منها

علة الطهارة

تأليفه

لما أن مستعمل جزء من الأنا مستعمل جميع الأجزاء فيكره كما إذا استعمل موضع الذهب والفضة وكل شيء حنفية مرة: فذلك باطل ولا معتبر بالتتابع فلا يكره كل حبة المكشوفة بالحرب في العلم في الثوب ومسامر الذهب في القص قال ومن أرسل أجبراله محسباً أو خادماً فاشترى لحما فقال اشتريته من يهودي أو نصراني أو مسلم وسبغه اكله لأن قول الكافر مقبول في المعاملات لأنه خبر صحيح لصدوره عن عقل ودين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ما يستقل به قبوله لكثرة وقوع المعاملات وأن كان غير ذلك لم يسعه أن يأكل منه

وكذا الأواني الصغيرة المصنوعة لاجل الأديان ونحوه أنها يحرم استعمالها إذا أخذت وصب منها الدهن على الرأس لأنها إنما صنعت لاجل الأديان منها بذلك الوجه وأما إذا أدخل يده فيها وأخذ الدهن وصبه على الرأس من اليد فلا يكره لأن مقاديرها لا تستعمل منها فظة إن مرادهم أن يكون ابتداء الاستعمال المتعارف من ذلك المحرم إلى هنا كلامه أقول فيه نوع استدراك بل اختلاف فان قوله مشاؤه الغفلة عن معنى عبارة الشاش ثم بيانه أياه بقوله أما الأول فلان من قولهم من أنا ذهب ابتداءً من اليد بل من قبل أما الأول فلان المذكور في عبارة عامة المشاش في آية الذهب والفضة بكلمة في بدل كلمة من وعليه عبارة الكتاب والجامع الصغير والمحيط والذخيرة وعامة المقربات وإنما وقعت كلمة من في كلام بعض المتأخرين من أصحاب المتن وأما ثانياً فلأنه لا تأثير للابتداء في تشية الجواب الذي ذكره هنا فذكر فيهما الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره سوا كان الاستعمال في الابتداء أو في الانتهاء فيظهر ذلك بالتأمل الصادق والدوق السليم ثم إن بعض المتأخرين بعد أن ذكر الجواب المذكور بطل عن بعض عباراته قال: الحق أن الفرق بين حصول الأديان ليس بما ذكره المحجب بل بوجوده مما سته اليد بالانقضاء الاستعمال في الصوتين وعدهما في الثالثة فان للمماثلة تأثير في الحرمة كما ينبغي من جوب لافساح من موضع الفضة في الأنا المفقوض أو المضب وقت الشرب فتأمل انتهى أقول يريد على هذا الفرق الذي زعمه نقض الذي أورده صاحب التسهيل فانه إذا أخذ الطعام من آية الذهب أو الفضة بملقعة ثم أكل منها أو اغتبيره وكله منها لم يوجب جنباً مما سته اليد بالآية مع أنه يكره بلا شك فالمخلص الكلي هنا إنما يحصل بالمصير إلى الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره لا بغيره وأما الأنا المفقوض أو المضب فمغزل عما نحن فيه فانه ليس بخالص فضة أو ذهب بل هو مركب من لوح وفضة أو ذهب فاعتبه بالوحشية في حرمة الشرب منه مما سته العضو بالخبر الذي هو الفضة أو الذهب ولم يعتبر بصاحبه وكل من الجانبيين يصل يأتي بيانه قوله لما أن مستعمل جزء من الأنا

مستعمل جميع الأجزاء فيكره فجمعها في التحليل جزئاً على روايته كون قول محمدي في هذه المسئلة مع أبي يوسف وإن كان أفراداً أبو يوسف في بيان الحكم فيما قبل وأما صاحب الكافي فأفروه هنا أيضاً حيث قال احتج أبو يوسف بعموم ما ورد من النبي ورواه بعض المتأخرين حيث قال بعد نقل ما في الكافي قلت ورد النبي عن الشرب في الأنا الذهب والفضة كما سبق وصدره على المفقوض والمضب ممنوع وقال في الحاشية رد لما في الكافي من احتجاج أبو يوسف أقول ليس ذاك تمام لأن ما ورد من النبي عن الشرب في الأنا الذهب والفضة ان لم يعم المفقوض والمضب عبارة يعمها دلالة كعموم الأديان فيه ونحوه كعمومه للأكل بملقعة الذهب والفضة والاحتفال بيل الذهب وكذا ما شبه ذلك بكامله والمرأة وغيرهما فان المدار في كلماتنا دل النبي الوارد المذكور بكل منها دلالة كما صرحوا به عن هذا قال في المحيط البركاني تحتها العمومات الواردة بالنبي عن استعمال الذهب والفضة ومن استعمل أنا وكان مستعملاً كل جزء منه فكره وهذا لأن الحرمة في استعمال الذهب والفضة في الأنا، وغيره إنما كانت لما فيه من التشبه بالأكاسرة والجبابرة بكل ما كان بهذا المعنى يكره بخلاف خاتم النخلة والمنطقة حيث لا يكره لأن الرخمة جادت في ذلك لئلا يابها بخلافه إلى هنا لفظ المحيط تامل وقال الإمام أبو يعقوب في شرح الكنز لأبي يوسف ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه نهي السلام قال من شرب في الأنا ذهب أو فضة أو أنا وفيه شيء من ذلك فانه يجر جنمي بطنه ناهي عن رواده الدار قطنى انتهى ورواه عليه أيضاً ذلك البعض حيث قال بعد

معناه اذا كان دية غير الكتابي والمسلم لانه لما قبل قوله في المحل تولى ان يقبل في الحرمة قال ويجوز ان يقبل في الهدية ولاذن
قول الجدة التجارية والصيد لان الهدايا تبعت عادة على ايدي هؤلاء وكذا لا يمكنهم استصحاب الشهود على الاذن عند الضرر في
الارض والمبايعه في السوق فلو لم يقبل قوله يودي الى الخرج وفي الجامع الصغير اذا قلت جارية لرجل بعثني مولاى اليك هدية وسعدان
يلخذها لانه لا فرق بين ما اذا اخبرت باهداء المولى غير ما وانفسه لما قلنا قال يقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات الا قول العدل
ووجه الفرق ان المعاملات يكثر وجودها فيما بين اجناس الناس فلو شرطنا شرطاً يترتب على الخرج فيقبل قول الواحد فيها عداً كان او فاسقاً
كافر اكل ومسلم صيد اكل او حر او اذن او انتى دفعا للخرج اما الديانات لا يكثر وقوعها بحسب وقوع المعاملات فجاز ان يشترط فيها زيادة
شرط فلا يقبل فيها الا قول المسلم العدل لان الفاسق مشتهم والكافر لا يلزم الحكم فليس له ان يلزم المسلم بخلاف المعاملات لان الكافر
لا يملكه المقاسم في ديارنا الا بالمعاملة ولا يتهيأ له المعاملة الا بعد قبول قوله فيها وكان فيه ضرورة فيقول

نقل ذلك قلت لو ثبت هذا كان حجة قاطعة على أبي حنيفة مع لكن لم نجد في روايات البخاري وغيره الا خاليا عن زيادة او انا وفيه شيء من ذلك
وقال في العاشية رد لما ذكره الزيلعي من احتجاج أبي يوسف انتهى أقول عدم وجوب تلك الزيادة فيما راه من روايات البخاري وغيره لا يدل
على عدم وجود ما في رواية أخرى لم يرحلها وقدين الامام الزيلعي طريق اخراج ما ذكره من الحديث حيث قال رواد الدارقطني فكيف يصح أن يجعل
ذلك البعض مجرد عدم اطلاعه على ذلك رداله وهو ليس من فخرسان ميدان علم الحديث كما لا يخفى قوله معناه اذا كان زوجية غير الكتابي وسلم
اقول كان الاظهر ان يقال معناه اذا كان قوله غير ذلك بان قال اشترية من غير الكتابي والمسلم لان المقصود بالبيان هنا كون قول الكتابي
مقبولا فيما هو من جنس المعاملات سواء تضمن الحمل او الحرمة لا كون زوجية المسلم والكتابي مما يوكل دون زوجية غيرهما فانه من مسائل كتابنا
وقدم هناك مستوفى وبعبارة المصنف توهم اصالة الثاني كما ترى ثم انه لو قال في المتن وان قال غير ذلك بدل قوله وان كان غير ذلك
لكان اظهر من اكل وكان اوفق لما قبله وهو قوله وقال اشترية من يهودي او نصراني او مسلم الا انه لم يغير لفظ محرم في الجامع الصغير
تبركا به قوله لانه لما قيل قوله في اكل اولى ان يقبل في الحرمة قال صاحب العناية في شرح هذا المحل قوله لانه لما قيل قوله في اكل يعني في قوله
وسعه اكله فانه يتضمن اكل لامحالة اولى ان يقبل في الحرمة لان الحرمة مرجحة على اكل وانما انتهى أقول في تفسير قول المصنف اكل بقوله
في قوله وسعه اكله ركاة جاز لان قوله وسعه اكله جواب المسئلة فهو في قوة ان يقال يقبل قوله فيما خبر به لانه ثمرة قبول قوله في ذلك فلو كان اد
المصنف هنا بقوله في اكل في قوله وسعه اكله يصير معنى كلامه لما قبل قوله في قبول قوله فيما خبر به ولا حاصل له بل هو من قبيل اللغو من الكلام
وانتج عن ي في شرح كلام المصنف هنا ان يقال يعني انه لما قبل قوله في اكل اى فيما يتضمن اكل وهو قوله اشترية من يهودي او نصراني
او مسلم فانه يتضمن اثبات حل اكل ما اشتراه كما صرحوا به فاطبة اولى ان يقبل قوله في الحرمة اى فيما يتضمن الحرمة وهو قوله اشترية من غير الكتابي
او مسلم فانه يتضمن اثبات حرمة اشتراكه كما صرحوا به ايضا تبصر قوله لانه لا فرق بين ما اذا اخبرت باهدر المولى غير با او نفسها لما قلنا قال جمهور الشرح قوله
لما قلنا راجع الى قوله لان الهدا يا تبعث عادة على ايدى هو لا انتهى أقول لما فع ان يمنع ان نفس الجوارى والعبيد تبعث عادة على ايدى
به لا بخلاف اهدا غير انفسهم من الهدا يا فانها تبعث عادة على ايدى بهم بلا مجال النكير من احد وقال صاحب العناية قوله لما قلنا اشارة الى
قوله فلو لم يقبل قوله يهودى الى الحج وتبعه العيني أقول ولما منع ان يمنع ان عدم قبول قوله لم في اهدا يهودى انفسهم يهودى الى المحرم لا مكان
اهدائهم على ايدى غيرهم من سائر العبيد والجوارى او الصبيان وعدم القدرة على غيرهم اصلا نادرا لا يعد شله موديا الى المحرم بخلاف اهدا
مطلقا على ايدى غير جنس العبيد والجوارى والصبيان فان فيه حرجا بينا بينا في اهدا لامور انخسيسة قوله ويقبل في المعاملات قول الفائق
ولا يقبل في الذبانيات الا قول العدل قال في التلويح قيل ذكر في الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المنبر الغير العدل يقبل في مثلها
فالهدا يا من غير انضمام التحريم في موضع آخر انه يشترط التحريم وهو المذكور في كلام الامام البخاري ومحمد وذكر القيد في كتاب الاستحسان لم يذكر
في الجامع الصغير يقبل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان انفس الهدا يشترط ويجوز ان يشترط استحسان ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون

ولا يقبل قول المستوفى ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة انه يقبل قوله فيها جريا على مذهبه انه يجوز القضاء به وفي ظاهر الرواية هو الفاسق سواء حتى يعتبر فيهما اكبر الراي قال ويقبل فيها قول العبد والحر والامة اذا كانوا اعدا ولا يكون عند العدالة الصريح والقبول لوجهه فمن المعاملات ما تكرهنا ومنها التوكيل ومن الديانات الاخبار بنجاسة الماء حتى اذا الخبر بسلسلة من بنو منابه ويتيمم لو كان للخبر فاسقا ومستورا تحرى فان كان اكبر رايه انه صادق يتيمم ولا يتوضأ به

في المسئلة روايتان انتهى اقول يشكل على التوجيه الاول الفرق بين المعاملات والديانات لان قول الفاسق يقبل في الديانات ايضا يشتر التحرى كما سيأتي التصرح به في الكتاب وكذا يشكل ذلك على التوجيه الثالث على احدى الروايتين وهي رواية الاشعث اظنا ظاهر المناسب عند به التوجيه الثاني فان الفرق المذكور يستقيم حينئذ اذ لا خصه لقبول قول الفاسق في الديانات بدون التحرى قوله ولا يقبل فيما قول المستور في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة ج انه يقبل قوله جريا على مذهبه انه يجوز القضاء به قال الشراح وظاهر الرواية نعم لانه لا بد من اعتبار احاطة شطري الشهادة لكي لا يكون الخبر ملزما وقد سقط اعتبار العددين في اعتبار العدالة انتهى اقول فيه بحث لان اصل أبي حنيفة في الشهادة ان يقتصر الحكم على ظاهر العدالة اذ الميطعن انحصر فيما عد الحدود والقصاص كما تقر في كتاب الشهادات وكان احد شطري الشهادة عنده ظاهر العدالة دون تحقيقها ولا ييب ان المستور ظاهر العدالة لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الامم ودون في حذف فني غير ظاهر الرواية ايضا لم يلزم علم اعتبار احاطة شطري الشهادة فلم يدل ما ذكره على صحة ظاهر الرواية ويمكن ان يقال ليس مقصودهم بيان صحة ظاهر الرواية على اصل أبي حنيفة في الشهادة بل على ما يقتضيه فساد الزمان من عدم الاعتداد برواية المستور بالمثبتين عدالة كما لم تعتبر شهادته في القضاء وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله بالمظهر عدالة وعن هذا قال المصنف في كتاب الشهادات والفتوى على قولهما في هذا الزمان ولويد هذا التوجيه ما ذكره صاحب غاية البيان نقلا عن شمس الائمة السخري حيث قال قال شمس الائمة السخري في اصوله وروى الحسن عن أبي حنيفة انه بنى على العدل في رواة الاخبار بثبوت العدالة لظاهر الرواية الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه المسلمون عدول بعضهم على بعض وانما اجوز ابو حنيفة القضاء بشهادة المستور فيما ثبتت مع الشبهات اذ الميطعن انحصر ولكن ما ذكره في الاستحسان نعم في زماننا فان الفسق غالب في اهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور بالمثبتين عدالة كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان يظهر عدالة انتهى بما ذكرنا تبين خلل التحري بعض المتأخرين في هذا المقام حيث قال في شرح قول المصنف ولا يقبل قول المستور في ظاهر الرواية انما لا يقبل قوله في الديانات في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة ج ثم قال وجه الظاهر انه لا بد من اعتبار شطري الشهادة لكي لا يكون الخبر ملزما وقد سقط اعتبار العددين فبقى اعتبار العدالة انتهى فانه جعل ما ذكره حجة لاصحية ظاهر الرواية وجه النفس ظاهر الرواية عن أبي حنيفة فيرو عليه قطعاً ان حقيقة العدالة ليست باحد شطري الشهادة عند أبي حنيفة بل كفي ظاهر العدالة عنده في قبول الشهادة ولا يخفى ان ظاهر العدالة متحقق في المستور فما معنى اعتبار العدالة في قبول قوله في الديانات في ظاهر الرواية عنده فتدبر قوله ويقبل فيها قول الحر والعبد والامة اذا كانوا اعدا ولا أقول لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان ذكر الحر ههنا خال عن الفائدة اذ لا شبهة على احد قبول قول الحر في كل امر خطية اذا كان عدلا بخلاف العبد والامة ولعل صاحب الكافي ذاق ثباته ذكر الحر ههنا فقال ويقبل فيها قول العبد والامة اذا كانوا عدلين بدون ذكر الحر قال صاحب الغنية في شرح هذا المقام وقوله ويقبل فيما أي في الديانات قول الحر والعبد والامة لان خبره هو الذي امور الدين كخبر الحر اذا كانوا اعدا ولا كما في رواية الاخبار انتهى اقول قد زاد هذا الشراح في الطنبوكي بفتح حيث أتى بمحمد وآخري كما هم نفسه فانه قال لان خبره هو الذي امور الدين كخبر الحر ولا شك ان كلمته هو لا ومن مجموع اسرار الاشارة فيكون ههنا اشارة

وان اوراق الماء لا تسمى كمالا لحوط ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالامانة اما التحريم فمجرد ظني فيكون
 كان اكبر رايه انه كاذب يتوضاه ولا يسمي لترجح جانب الكذب بالتحريم وهذا جواب الحكم فاما في الاحتياط فيقيم
 بعد الوضوء لما قلنا ومنها التحل والحرمه انما لم يكن فيه نزول الملك وفيها تغاير بين وتفرجات ذكرناها في كفاية
 المنتهى قال ومن جئني الى وليمة او طعام فوجد ثمة لجنب او غناء فلا بأس بان يتعد ويأكل قال
 ابو حنيفة رحمه الله ابتليت بهذا مرة فصبرت وهذا لان اجابة الدعوة سنة

الى الاشياء الثلاثة المذكورة وهي العبد والمحرم والامة فيصير من كلام الشارح المذكور لان خبر العبد والمحرم والامة في امور الدين كخبر الحر اذا كان
 عدولا فيدخل المشبه به في المشبه والاشي فساد وقال صاحب النسيئة وقيس فيما روي في الديانات قول العبد والمحرم والامة لان في امور الدين
 خبر العبد كخبر الحر كما في رواية الاخبار وتبعه صاحب معراج الدراية كما هو دأبه في اكثر المواضع اقول في كلامها ايضا نوع محذور لانها جملها
 مقيسا عليه او مشبه به وهو داخل ايضا في المدعى هنا وكان مما يلزم اثباته ايضا هنا فكيف يتم ان يحيل مقيسا عليه او مشبه به لاحد من قبيل
 ان يتبين حال نفسه بالتعليل التام الشامل لكل ما ذكره المصنف بقوله لان عدالة الصدق راجح والقبول لرجانه قوله وان اوراق الماء
 ثم تحمى كان احوط اقول في امثلك عندى لانه اذا كان اكبر رايه انه صادق كان نجاسة الماء ارجح عنده فاذا اوراق الماء على اعضاء الوضوء
 كان الرابع ان يتبين تلك الاعضاء واذ اجتست اعضاؤه لم تجز صلواته لم تطهر والمفروض انتفاء اخر مطه والالم يحجز التيمم فكان ينبغي ان يكون
 الاحتياط اذ ذاك في ترك الاراتة لتادينا الى محذور شره بخلاف الاحتياط بالتيتم بعد الوضوء فيما اذا كان اكبر رايه انه كاذب كما سياتي من بعد
 فان التيمم هناك بشئ طاهر فلا يلزم محذور اصلا فليتأمل قوله ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالاراتة اقول نقائل ان يقول
 لان سلم سقوط احتمال الكذب مع مجرد العدالة بدون ان يصل حد التواتر كيف وقد صرحوا في علم الاصول بان خبر الواحد العدل وان كان صحابيا
 لا يوجب اليقين بل احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا واللازم القطع بالقطبين عند اختيار العدلين بهما ولهذا قالوا انه لا ينفرد الاغلبية بالنظر
 دون اليقين ولو وافقة قول المصنف لما سئل عن العدالة الصدق راجح والقبول لرجانه وبجواب ان مراد المصنف باحتمال الكذب في
 قوله ومع العدالة يسقط احتمال الكذب هو الاحتمال الظاهر الذي يعتد به شرعا دون مطلق الاحتمال وعن هذا قال صاحب الكافي في شرح العبد
 سقط احتمال الكذب شرعا لانها عبارة عن الانزجار عن المعاصي والكذب فيما فكان منزها عنه انتهى فان قلت اذا بقي احتمال الكذب
 في العدالة فاما معنى قوله فلا معنى للاحتياط بالاراتة قلت مراده انه لا معنى للاحتياط بالاراتة في صورة العدالة احتياطا فما شل الاحتياط بها
 في صورة التحريم في خبر الفاسق والمستور فان قلت اذا كان مفاد خبر العدل هو الظن دون اليقين فاما معنى قول المصنف في مقابلة ذلك
 واما التحريم فمجرد ظن قلت معناه انه مجرد ظن ولا غلبة ظن بخلاف عدالة الخبر فان الحاصل هناك غلبة الظن وهي اقوى من الاول فاذا قلنا
 قوله وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال عليه السلام من لم يحب الدعوة فقد عصي ابا القاسم فلا تتركها لما اتقن بها من البينة من غير كصلوة
 الجنازة واجبة وان حضر تباينة قيل عليه انه قياس السنة على الفرض وهو غير مستقيم فانه لا يلزم من يحل المحذور لا قامت الفرض بحمله الا قامت
 واجيب بانها سنة في قوة الواجب لورود الوعيد على ما كررنا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحب الدعوة فقد عصي ابا القاسم كذا في العناية بآيات
 الشرح اقول الجواب منطوقه لانهم ان ارادوا بقولهم انها سنة في قوة الواجب انما شل الواجب في الاحكام كما يفسع عنه قول صاحب العناية
 والافايت فيثبت الحكم فيها على وفاق ما ثبت في الواجب فهو مشكل على قواعد علم الاصول اذ قد تقر فيه ان كون السنة قيسا للواجب ومغايرة له
 في الاحكام حديثه حوا فيه بان الواجب مما كان فعلا او لمي من تركه مع منع تركه والسنة مما كان فعلا او لمي من تركه بلا منع تركه فان ترك الواجب

قال عليه السلام من لم يحب الدعوة فقد عصى بالقاسم فلا يتركها لما اقترنت به من البدعة من غير كصلو
 الجنازة واجبة الاقامة وان حضر لها ينالها فان قد على المنع منهم وان لم يقبل يصبر وهذا الذي يمكن مقتدى
 فان كان ولم يقبل على منعهم منهم ولا يقعد كان في ذلك عايشين الدين وقم باب المعصية على المسلمين والمحكي
 عن ابي حنيفة ربه في الكتاب كان قبل ان يصير مقتدى ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي ان يقعد
 ان يكن مقتدى لقوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع العتور الظالمين

يستحق العقوبة بالنار ومارك السنة لا يستحق بل يستحق حرمان الشفاعة فكيف يتصور الاشتراك في الاحكام وان ارادوا القول لهم انها سنة في قوة لبا
 مجرب بيان تاكيد سنتها فهو لا يجدي نفعاني دفع السؤال اذ لا يلزم من تحمل المحذور لاقامة الواجب تحمله لاقامة السنة وان كانت مؤكدة تاكدا تاما
 لظهور التفاوت بينهما في الحقيقة والاحكام فلا يتم القياس على ان صلوة الجنازة فرض لا واجب محض فعلى تقدير ان يكون اجابة الدعوة في حكم الواجب
 بل نفس الواجب لا يندفع السؤال ايضا اذ لا يلزم من تحمل المحذور لاقامة الفرض تحمله لاقامة الواجب لثبوت الفرض بدليل قطعي ودون الواجب
 ولذا يكفر جاهد الاول دون الثاني فلا وجه للقياس واجاب صاحب العناية عن السؤال المذكور بوجه آخر حيث قال ويجوز ان يقال وجه التشبيه
 اقتران العباد بالبيعة مع قطع النظر عن صفة تلك العباد انتفى قول الشيخ الاشعري لان تشبيه اجابة الدعوة بصلوة الجنازة في مجرّد الاقتران بالبيعة
 مع ظهور الفرق بينهما في القوة والضعف لا يفيد شيئا فقيما فيلزم ان يكون قول المصنف كصلوة الجنازة واجبة الاقامة وان حضر لها ينالها
 كلاما زائدا خارجا عن صفة الفقه وحاشا انتم قول يمكن ان يجازي من ذلك السؤال بوجه آخر وهو ان اجابة الدعوة وان كانت سنة عندنا ابتداء
 الا انها ينقلب الى الواجب بقلوبنا بعد الخضوع الى محل الدعوة حيث يلزمه حق الدعوة بالترامه اجابتهما كما اشار اليه المصنف فيما بعد في توضيح
 الصلوة النافلة فاسنانا ينقلب الى الواجب بل الى الفرض بالترامه اقامتهما بالشرع فيما كما تقدّر في محله ولذلك لو علم المدعو البدعة قبل الخضوع
 لزمه ترك اجابة الدعوة كما ينبغي فيكون قوله كصلوة الجنازة واجبة وان حضر لها ينالها قياسي الواجب في المال فيندفع الاشكال
 ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح روى الدليل المذكور في الكتاب حيث قال لان اجابة الدعوة سنة فلا تترك بسبب بدعة كصلوة الجنازة محض
 البينة لانه ان اراد مطلق الدعوة فلا نسلم ان اجابتهما سنة وان اراد الدعوة على وجه السنة فلا يتم التفسير بل لان حق الدعوة يلزمه بعد الخضوع
 لا قبله الى ههنا كلامه وقصد بعض المتأخرين الجواب عن ذلك فقال ثم المراد بالاجابة السنوية في قوله لان اجابة الدعوة سنة يعرّم الاجابة
 ابتداء وانتهاء والاجابة انتها فقط حتى يتم تقديب لان فرض المسئلة في حق دعواه اقترنت ببدء وفيها لا يسن الاجابة ابتداء كما ينبغي فاذا عرفت
 المدعو ذلك قبل الاجابة لا يجب عليه الاجابة اصلا واما اذا اجمعه عليه ولم يعرفه كما هو المفروض بدليل قوله فوجب ثم يجب عليه الجلوس والصبر
 والاكل وهذا الاجابة انتها وبهذا ينطبق الدليل على المدعى فلا يرد عليه ما قيل ان ارادوا بقوله لان اجابة الدعوة سنة ان اجابة مطلق الدعوة سنة
 فلا نسلم ذلك لما سيجي ان الدعوة اذا قارنت شيئا من التمسك يلزمه حق الدعوة وان اراد ان اجابة الدعوة على وجه السنة كذلك فلا يتم التفسير
 ووجه الاندفاع ظاهر لانه وان لم يلزمه حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه انتها اذا اجمعه قائل الى ههنا كلام ذلك البعض اقول لا يذهب على ذي خطأ
 ان هذا الكلام خال عن التحصيل ابتداء وانتهاء اما خلوه عن التحصيل ابتداء فلانه لا معنى لاجابة الدعوة انتها فقط اذ لا يتصور تحقق اجابة الدعوة
 انتها بدون تحققها ابتداء لان عدم تحقق اجابة الدعوة من المدعو ابتداء انما يتصور بعد مجيئه الى محل الدعوة اصلا لاجل اجابة تلك الدعوة فان
 كيف يتصور منه اجابة تلك الدعوة انتها واجابتهما انتها فزع مجيئنا الى محل الدعوة او لا وليس فليست وانما الذي يتصور وقوعه عكس ذلك
 وهو الاجابة ابتداء فقط كما ادعى الى ولمية او غير ما فاجاب وذهب الى محل الدعوة فوجب ثم اعبا ان غنا فليست به ما ياكل فانه يوجد هناك الاجابة

وهذا كله بعد حضور ولو علم قبل الحضور لا يحضر لانه لم يلزمه حق الدعاء

١١٠

ابتدأ الانتهاك لا ينبغي وصورتها الشرعية فيما اذا كان المدعى مقتدى ولم يقدر على منع كما سيحكي في الكتاب والعجب ان ذلك القائل ذكر الاجابة
ابتداء وانتهاء والاجابة انتفاء فقط ولم يذكر الاجابة ابتداء فقط وكنت يفتي قوله والاجابة الوقوع وبالعكس ولم يذكر ان تحقق انتفاء الشيء في الخارج
يتلزم تحقق ابتداء فيه دون العكس كما لا ينبغي واما خلو كلامه عن تحصيل انتفاء فلان الظاهر من قوله وجوب الاندفاع ظاهر لانه وان لم يلزمه
حق الدعوة ابتداء لكن يلزمه انتفاء اذا جزم انه اختار كون المراد ان اجابة مطلق الدعوة سنة لان عدم لزوم حق الدعوة كان من مستغرات منع ذلك
ولكن ما ذكره في وجه الاندفاع ليس بسديد لانه اذا علم المدعى قبل الحضور ان الدعوة قارنت شيئا من البدعة لم يلزمه الاجابة اصلا كما سيجي في كتاب
وذكره ذلك القائل ايضا في انتفاء كلامه وكيف لا يندفع ان اجابة مطلق الدعوة سنة هذه الصورة فقط فلا وجه لقوله لانه وان لم يلزمه حق الدعوة
ابتداء لكن يلزمه انتفاء اذا جزم لان لزوم حق الدعوة للمدعى وانما اذا جزم عليه انما يكون بان علم
ذلك قبل حضوره وبصورة اخرى غير الصورة الاولى التي هي السد للتعلم المذكور ولا شك انه لا يلزمه حق الدعوة في الصورة الاولى لا ابتداء
ولا انتفاء فكيف يكون ما ذكره وجها للاندفاع والصواب في الجواب عما ذكره صاحب الاصلاح والايضاح اختيار الشق الثاني من تردده وهو كون
المراد ان اجابة الدعوة على وجه السنة وبيان تمام تقريب الدليل بان الدعوة على ثلثة اوجه الاول ان يعي الى وليه او من ينوب عنه
شي من البيع اصلا والثاني ان يعي الى ذلك ولم يذكر حين الدعوة ان ثمة شيئا من البيع ولم يعلم المدعى قبل الحضور ولكن جزم عليه والثالث
ان يعي الى ذلك وذكر ان ثمة شيئا من البيع فعلم المدعى قبل الحضور في الوجهين الاولين كانت الدعوة على وجه السنة فكلون الاجابة سنة وفي
الوجه الثالث لم تكن الدعوة على وجه السنة فلا يكون الاجابة لازمة للمدعى اصلا والمسئلة التي نحن فيها من الوجه الثاني ان تلك الاوجه فتمتشي فيها
الدليل المذكور فيتم التقریب تامل تفق قوله وهذا كله بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يقبله قول القائل ان يقول الحديث المذكور ليعلم ما بعد الحضور
وما قبله اذ قد تقررت في علم الاصول ان المعروف باللام اذ لم يكن للمدعى الخارجه فهو للاستغراق والدعوة في
قوله عليه الصلوة والسلام من لم يجب الدعوة فقد عصى ابا القاسم معرفته باللام ولم يفسر هناك معناه خارجي
فهي للاستغراق فيعبر كل دعوة واجواب انه ان كان عاما من حيث اللفظ فهو محض بالنصوص لدلالة على وجوب الاجتناب عن اقتراب تلك البيع
بلا ضرورة توفيقا بين النصوص مما يمكن وقد دعت الضرورة الى الصبر فيما اذا علم بعد الحضور لانه قد يلزمه حق الدعوة بخلاف ما اذا علم قبل الحضور
اذ لم يلزمه ذلك هناك كما بينه المحقق فافقه قوله ودلت المسئلة على ان الملاهي كلها حرام حتى التفتي بضرب القضيبي لان محرماته اشد
اسم اللعب والغنا بقوله فوجد ثمة اللعب والغنا فاللعب وهو المحرم كذا في العناية وهذا القدر من التعليل كاف في بيان دلالة المسئلة على
ان الملاهي كلها حرام وهو الصحيح المتعارف عند من قد زعموا بعموم الشرح على ذلك كذا في آخر حديث قالوا فاللعب وهو المحرم بالنص قال النبي صلى
عليه وسلم هو المحرم باجماع الانبياء في ثلث تأويلات فرسه وفي رواية ما عتبه بفساد سيرة من توسع ولما عتبه مع الهمة وهذا الذي ذكره محمد ليس من
هذه الثلث وكان باطلا انتهى اقول فيه كلام اما اول فلان زيادة قوله بالنص في قولهم فاللعب وهو المحرم بالنص يدل على ان الدليل

بخلاف ما افصح عليه لانه قد لزمت المسئلة على ان الملاهي كلها حرام حتى التفتي بضرب القصيد

على حرمة اللهو هو النص والكلام في دلالة المسئلة على ذلك فلا يتم التقريب بخلاف ما اذا لم يثبت تلك الزيادة اذ يكون قوله فباللعب هو اللهو واما
اذ ذاك متفرعا على ما قبله وهو اطلاق محمد اسم اللعب والغنا بقوله فوجد ثمه اللعب والغنا فيصير حاصل التعليل ان محمد لما اطلق اسم اللعب والغنا
في بايتك المسئلة ولم يقيده بنوع علم ان اللعب الذي هو اللهو حرام مطلقا وهو جيد مفيد للمدعي واما ثانيا فلان قوله وهذا الذي ذكره محمد ليس
من هذه الثالث فكان باطلا ثانيا فرق قوله في اول التعليل لان محمد اطلق اسم اللعب والغنا اذ على تقدير ان لا يكون ما ذكره محمد في بايتك المسئلة
من هذه الثالث يلزم ان لا يكون اسم اللعب فيها مطلقا بل ان يكون مقيد بغير هذه الثالث لا يقال ما دام اطلاق محمد اسم اللعب اطلاقا بام
الى ما عدا هذه الثالث لا بالنسبة الى كل لعب فلا تفرقا لنا نقول لا يسا عده لفظ محمد لانهم انما اخذوا اطلاق اسم اللعب من قوله فوجد ثمه اللعب والغنا
ولا يخفى ان قوله المذكور انما يقتضي الاطلاق بالنسبة الى جنس اللعب لا بالنسبة الى بعض منه وهو ما عدا الثالث المذكور في قوله ان بايتك في اصل
كلام المصنف وهو انه لم يعتبر دلالة المسئلة المذكورة على ان الملاهي كلها حرام وجاز العمل بهذه الدلالة لزم القول بحرمة اللهو الثالث المستثناة
في الحديث ايضا ولم يقل بها احد اللهم الا ان يقال تلك الثالث مستثناة في كلام محمد بتقديره ابناء على كونها مستثناة في الحديث كما يجعل شبهة
الحديث في ذلك ثم ان صاحب العناية قال لا يقال بحياة الدنيا لعب وهو لقوله تعالى علموا انما بحياة الدنيا لعب ولو دأبوا بحياة الدنيا
ليست بحرام لان الحاصل من هذا القياس بعض اللهو واللعب ليس بحرام وهو ما استثناه النبي صلى الله عليه وسلم في قوله هو اللهو من اطلاق
الاف في ثلث تأديبه لفرسه ورميه عن قوسه وملاعبته مع ابله انتهى كلامه اقول اراد بالقياس في قوله لان الحاصل من هذا القياس بعض اللهو
واللعب ليس بحرام القياس المنطقي الذي ذكره في السؤال على الشكل الثالث من الاشكال الاربعة لقسمته الاقتراني وبالحاصل منه نتيجة ومثالا
بقوله بعض اللهو واللعب الى جزئية تلك النتيجة بناء على ان الشكل الثالث لا ينتج الا جزئية كما تقدم في موضعه فبطل قول بعض الفضلاء هنا لكن
القياس الاول يقتضي الكلية كما لا يخفى فكذا يخل عن كون القياس المذكور على الشكل الثالث او عن كون نتيجة الشكل الثالث جزئية لا غير ومثالا
بعض المتأخرين هنا ان شرط انتاج الشكل الثالث كلتيه احدى مقدمتيه وهي هنا مقننة انتهى اقول ليس هذا ايضا بصحيح اذا نظرنا الى ان كلتي
مقدمتي القياس المذكور كلتيهما صغريهما موجبة كلتيه وكبراهما سالبة كلتيه وان حمل السلب في الثانية على رفع الايجاب الكلي دون السلب
الكلي فكلية الاولى مقررة واداة سور الكلية هي اللام والاستغراقية الداخلة على بحياة الدنيا وليست اداة سور بالمتخصصة في لفظه بل كل ما يدل
على الكلية من الالفاظ فهو اداة سور كما صرح به ثم اقول في الجواب الذي ذكره صاحب العناية فليظن ان قوله لان الحاصل من هذا القياس
اللهو واللعب ليس بحرام جيد واما قوله وهو ما استثناه النبي عليه السلام فلا لان القياس المذكور لا ينتج ان بعض اللهو واللعب وهو بحياة الدنيا
ليس بحرام فان الذي كان حراما او سطا في ذلك القياس هو بحياة الدنيا في المراد بالبعث في النتيجة ونظيره اما اذا قلنا كل انسان حيوان
ولاشي من الانسان بفرس فانه ينتج ان بعض الحيوان الذي هو الانسان ليس بفرس اما ان بعضا من بعض كان ليس بفرس والاولى ان
للحمار لا وسطا في ذلك في النتيجة وليس كذلك قطعاً وهذا كله غير خاف على من له داية بعلم الميزان فاذا كانت النتيجة في القياس المذكور ان

وكذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا بد من الإتيان باليمين

بعض المأمور والمأمور الذي هو الحيوة الدنيا ليس بحرام فلا معنى لتخصيصه بالصورة الثالث المستثناة في الحديث لأن ما لا يحرم من أمور الدنيا كثير
 الله تعالى فما الوجه للتخصيص على أن ما ذكره من الجواب لا يحسم ما في السؤال لا يمكن أن يورد السؤال بعبارة القياس الاستثنائي ويقال لك
 الملاهي كلها حراما كانت الحيوة الدنيا أيضا حراما لأنها لعب ولهو لقوله تعالى أعلموا أنا الحيوة الدنيا لعب ولهو ولكن الحيوة الدنيا ليست بحرام
 ينبغ أن الملاهي كلها ليست بحرام ولا شك أن الجواب المذكور لا يمتشي حينئذ فالصواب في الجواب أن يقال ليس المراد بقوله تعالى أعلموا أنا
 الدنيا لعب هو أنها لعب هو حقيقة بل المراد والله أعلم أنها لعب هو على طريق التشبيه البليغ يعني أنها كاللعب والله في سرقة فمما شأنا والقضاء مما صرح به
 التفاسير فلا يلزم من عدم حرمة الحيوة الدنيا عدم حرمة اللعب والله أيضا كما لا يخفى قوله وكذا قول أبي حنيفة ابتليت لأن الإتيان بالمحرم يكون
 يعني ودل أيضا قول أبو حنيفة ابتليت على أن الملاهي كلها حرام لأن الإتيان لا يكون إلا بالمحرم وقد أشار إلى هذا القصر بتقديم الجار والمجرور
 على الفعل في قوله بالمحرم يكون أقول لقائل أن يقول دلالة قوله ابتليت على حرمة ما وجدته مسلبة بناء على أن الإتيان لا يكون إلا بالمحرم
 والله على حرمة كل الملاهي كما هو المدعى فمنعه كيف وقد قال ابتليت بهذا مرة انتفى ولا شك أن ما تبلى به مرة لا يكون شيئا معينا منها و
 اعترض عليه صدر الشريعة بوجه آخر حيث قال في شرح الوقاية قالوا قوله ابتليت يدل على الحرمة ويمكن أن يقال أن الصبر على المحرمات
 السنة لا يجوز والصبر الذي قال أبو حنيفة جاز أن يكون جالسا معرضا عن ذلك اللهم منكرا لا غير متغل ولا ملذذ به انتهى قول ذاك ساطع
 لأن اجابة الدعوة وإن كانت سنة ابتداء إلا أنها تصير واجبة بقا حيث يلزمه حق الدعوة بعد حضوره لا التزامه الاجابة بحضوره كما هو الشأن في
 سائر النوافل من الصلوة والصوم ونحوهما فإن كلاً منها تصير واجبة بالشرع فيما كان الصبر على المحرمات قال أبو حنيفة لا قامت الواجب
 فيجوز كما في صلوة الجنابة إذا حضرتها النية وقدم منامش هذا الجواب فيما قبل فتدكر ثم إن جواز كون أبي حنيفة جالسا معرضا عن ذلك اللهم
 منكرا لا غير متغل ولا ملذذ به لا ينافي حرمة ذلك اللهم والحرمة الجلوس عليه أو قد ذكر في الكافي والشرح أن الصدرا الشيعي روى في كرامته
 الواقعات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال استمع الملاهي معصية والجلوس عليها فسق والتلذذ بها من الكفر ودلول هذا الحديث أن
 مجرد الجلوس على الله فسق فإني تصور اختيار ذلك من مثل الإمام الأعظم لو لم يعارض وجوب اجابة الدعوة بعد حضوره شر ذلك قتال وقد ورد
 صاحب الاصلاح والايضاح ما أورده صدر الشريعة مع زيادة بعض من المقدمات سيما في أول آياديه حيث قال بعد قوله ودل قوله على حرمة
 كل الملاهي لأن الإتيان بالمحرم يكون كذا قالوا وفيه نظر لأن الإتيان لا يستعمل فيما هو مخطوء العواقب ولو كان مباحا ومنه قوله عليه السلام من أتى
 بالقضاء والحديث ثم إن الصبر على المحرمات رعاية بحق الدعوة لا يجوز لأن السنة ترك حذر عن ارتكاب المخطوء فانظروا إن جلس معرضا عن ذلك
 اللهم منكرا لا غير مستمع لم يمتثل منه الجلوس على الله فعلى هذا لا يكون تبلى بحرام انتهى وقد نقل بعض المتأخرين بتقصير وتحريف وعزاه في حديث
 إلى صاحب الاصلاح والايضاح ثم قصده فإني بكلام مفصل مشوش قائل للدخل والخروج تركنا ذكره وبيان ما فيه تحاشيا عن الاطناب
 المحمل ومن شافى عليه أجمع كتابه

دلالة قوله

٦٦

فصل

فصل في اللبس قال لا يحل للرجال لبس الحرير ويحل للنساء لأن النبي عليه السلام نهي عن لبس الحرير وندب ما به وقال إنما يلبسه من لا خلق له في الآخرة وإنما حل للنساء بخلافه آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة رضي الله عنهم منه على رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج بأحدى يديه حريراً وبالأخرى ذهب وقال هذا من حرمان علي كذا ما حلاله لأنهم يروى حل لأنهم لا أن القليل عضو وهو مقدار ثلاثة أصابع أو أربع كالأعلام والمكشوف بالحرير لما روى أنه عليه السلام نهي عن لبس الحرير كما موضع أصبعين أو ثلث أو أربع أراد الأعلام عنه عليه السلام أنه كان يلبس حبة مكشوفة بالحرير

فصل في اللبس قال صاحب الغاية لما ذكر مقدمات مسائل الكراهية ذكر ما يتوارد على الإنسان مما يحتاج إليه بالفصول فقدم لللبس على الوطى لأن الاحتياج إلى اللبس أشد منه إلى الوطى انتهى كلامه فنفى أثره صاحب الغاية في هذا الموضع لكن بعبارة أقصر أقول صدق هذا التوجيه في غاية الاستبعاد فإن مقتضاه الغلبة عما يقدم من الفصل الأول للمعقود بلبس الأكل والشرب ما ذكر في مسائل كثيرة متعلقة بالأكل والشرب مقصودة بالذات غير صالحة لأن تكون مقدمات مسائل الكراهية كما ترى في الصواب في وجه الترتيبان يقال قدم فصل الأكل والشرب لأن احتياج الإنسان إلى الأكل والشرب أشد وعقبه على فصل اللبس فقدم على فصل الوطى لأن احتياج الإنسان إلى اللبس أكثر من احتياجه إلى الوطى لتحقيق الأول في جميع الاوقات دون الثاني وقد اشير إلى هذا التوجيه في معارج الدراية قوله وإنما حل للنساء حديث آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة إلى آخره لما ذكر حرمة لبس الحرير على الرجال حله للنساء واستدل على الحرمة بما يعم الرجال والنساء لأنه يقول إنما حل للنساء حديث آخر فإن قيل المحرم والمبيح إذا اجتمعا يحل المحرم متأكداً لا يلزم النسخ مرتين بهذا لما روى قوله عليه السلام هذا حرامان الحديث يلزم النسخ مرتين في حق الأناث فيجعل قوله عليه السلام حل ما شتم مقدماً قلنا إنما يلبسه من لا خلق له في الآخرة فيجوز أن يكون بياناً لقوله حرامان على كونهما من الأناث وعبدلاً بياناً حكمه في جعله عليه تعليلاً للنسخ ولأن قوله هذا حرامان الحديث نص لبيان التفرقة في حق أهل والحرمة المذكور والأناث وقوله إنما يلبسه من لا خلق له في الآخرة لبيان الوعيد في حق من لبس المحرم فكانا كالأظهر والنص راجع على الظاهر ونقول لدليل على أن مقتضى أهل الأناث متأخر وهو متعلق الأناث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير تكبير وهذا آية قاطعة على تأخره كذا ذكر السؤال والجواب في شرح تلخيص الشريعة والكفاية قال صاحب الغاية في تقرير السؤال والجواب هنا فإن قيل الحديث الدال على حله لمن تأخير ما يكون قبل الأول فينسخ به أو بعده فيتعارضان لأن العام كان في إفادة القطع عندنا ولا يعلم التاريخ فيجعل المحرم متأخراً فلا يلزم النسخ مرتين فالجواب أنه بعده بدليل استعانة من أياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكبير وذلك آية قاطعة على تأخره فيتنسخ به المحرم قبل أن ينسخ بالدليل غير مستنسخ انتهى كلامه أقول تقرير السؤال على الوجه الذي ذكره صاحب الغاية ليس بدليل لأن التزويد التمسك المذكور فيه قبيح جداً بل منحل المعنى فإنه إن أراد بقوله في الشق الثاني فيتعارضان أنها حينئذ يتعارضان فيدعى إبطال ليس بصحيح إذا لم يكن تكون ناسخاً للمقدم البتة عند التعارض التساوي في القوة وإنما التساقط فيما أفكاهم علم التاريخ ولم يكن الجمع بينهما بطلب التخلص كما تقرره في علم الأصول وإن أراد بذلك أنها يتعارضان ويكون المؤخر ناسخاً للمقدم فهو يدفع السؤال عن التعارض فلا وجه لدرجه في جانب السؤال أقول في الجواب الذي ذكره أيضاً شئ وجوه ذكرني الشرح وسائر المعقولات أنه قال بعض الفقهاء لبس الحرير يبرأ على النساء أيضاً لعموم النهي ولما حدث الطحاوي عن أبي بكره عن أبي عن شعبه قال أخبرني اليهوديان قال سمعت ابن الزبير يخطب يقول يا أيها الناس لا يلبسوا نسائكم الحرير فاني سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة فقد ظن أن بعض الفقهاء يبرأ ابن الزبير رضي الله تعالى عنه أنكر واستحال الحرير فكيف يتم أن يقال في الجواب أنه بعده بدليل استعانة من أياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكبير قلنا ثم قال صاحب الغاية فإن قيل قوله صلى الله عليه وسلم هذا حرامان إشارة إلى جزيين فمن أين العوام أحيب بالعموم للملا والبس ولئن كان شتماً فيه وحق به بالدلالة انتهى أقول في الجواب بحث وهو أنه قد تقررن في علم الأصول أن عبارة النص مترج على إشارته وإشارته ترجع على دلالة فعلية تقدير أن يكون غير الشخص المشار إليه

قال ولا بأس بالنوم عليه عند أبي حنيفة وقال لا يكره وفي الجامع الصغير ذكر قول محمد بن محمد بن محمد بن يوسف
واما ذكره فقد روي وغيره من المتقدمين وكان الاختلاف في ستر الحرير وتعليقه على الابواب لهما العيص ماتت وكلمته من زينة
الاكاسرة والجنابة والتشبه بهم حرام قال عمر رضي الله عنه اياكم ونزيتي الا عاجز وله ما روي انه عليه السلام جلس على مرفقة
حرير وقد كان على بساط عبد الله بن عباس رضي الله عنهما مرفقة حرير وكان القليل من الملبوس مباح كالاغلام فكذلك القليل
من اللبس والاستعمال والجامع كونه مودعا على ما عرف قال ولا بأس بلبس الحرير والديباج في الحرب عند جماهير روى
الشيخي رحمه الله انه عليه السلام رخص في لبس الحرير والديباج في الحرب وكان فيه ضرورة فان الخافض منه ادفع لغيره اسلحه
واهيبة على العدو ليريقه ويكره عند حنيفة لانه فصل في امر وينا والضرورة ان لا يخلو طوله والذم لغيره وسئل عن غير ذلك والمخطئ لا يستباح له

في قوله عليه السلام هذا ان حرام الحديث محتاج بالدلالة ليزم ان يرجح الحديث الدال عبارة او اشارة على حرمة لبس الحرير مطلقا على الذكر والانثى
كقوله عليه السلام انما يلبس من لاخلاق له في الاخرة على هذا الحديث في حق ما افاده دلالة وهو لبس الحرير الذي هو غير المشتمل على هذا الحديث
للنساء ولزم ان لا يفتى بهذا الحديث جهة لبس الحرير الغير المشتمل على النساء فمن اين ثبت العموم قوله ولا بأس بالنوم عليه عند
ابي حنيفة وقال لا يكره قال الشراح يعني للرجل والمرأة جميعا بخلاف اللبس وما خذ بهم الخلاصة فان قال فيسا والرجل والمرأة في هذا سواء بخلاف
اللبس وعن هذا قال في النهاية كذا في الخلاصة وقال في معراج الدراية ذكره في الخلاصة اقول تعميم قول الامامين هنا للمرأة ايضا مشكل فان قيل
العموم مطلق لا يميز بين الجنسين بل الظاهر انه لعم التوسد والنوم عليه ايضا وجامع كونها مستدلين على مدعاها ههنا
بالعمومات كيف تترك ان العمل بعموم هذا الحديث المشهور الذي رويته جماعة من كبار الصحابة رضي الله عنهم قوله لهما العمومات قال صاحب النشأة
وهي ما ذكره من قوله من لبس الحرير قوله انما يلبس من لاخلاق له في الاخرة وما روي عن عمر رضي الله تعالى عنه اذا استقبل جيشا من
الغزاة رجوا بفتائهم ولبسوا الحرير فلما وقع بصره عليهم عرض عنهم فقالوا لم اعرضت عنا قال لاني رايت عليكم ثياب اهل النار اتقي واقتفي اثره
صاحب العناية في بيان المسألة ومن العمومات لهذه المذكورات اقول محل العمومات على هذه المذكورات لا يكا ويتم لان مدلول كل من
بذو المذكورات انما هو حرمة لبس الحرير والكلام ههنا في توسده والنوم عليه والظاهر انها ليس باللبس اذ لا يقال لمن
توسد شيئا او نام عليه انه لبس لاني اللفظ ولا في العرف فاني يوجد العموم اللهم الا ان يقال التوسد والافتراش وان لم يكونا لبسا
في الحقيقة الا انها في حكم اللبس في تحقق الاستعمال والاتفاق بهما فصلا لمحققين باللبس عند ما كان مرادها بالعموم هو العموم
ودلالة العبارة كما تصف جدا كما لا يخفى وقال تاج الشريعة في بيان العمومات وهي هذا ان حرام الحديث وقوله عليه السلام
لان اتكى على فخمة الغضا اوجب اني من ان اتكى على مرفقة حرير وعن علي رضي الله عنه انه اتى بدابة على شرجها حرير فقال
هذا لعمري الدنيا ولنا في الاخرة انتهي واقفي اثره صاحب الكفاية في هذا البيان اقول بذاتية من الاول ولكن فيه ايضا شيء
فان العموم في الحديث الاول ظاهري لم يقيد الحرمة فيه بشئ من اللبس والتوسد وغيرهما واما في الاخيرين فلا لان الثاني
مخصوص بالانكار والثالث مخصوص بالفعل في الشرح من القعود والافتراش فلم يظهر في شئ منها العموم الا ان ينظر في الثالث
الى مجرّد قوله هذا لعمري الدنيا والاخرة مع قطع النظر عما قبله فيمنع من تخيل العموم كما ترس قوله والمخطور لا يستباح الا الضرورة
قال بعض المتأخرين قوله والمخطور لا يستباح الا الضرورة يؤهم ان ما حرمه حرير وسدا وغیره مباح في غير الحرب ايضا فيحق التعبير بالضرورة
انما نعت باباحة الادنى فلا حاجة الى استباحة الاعلى ولو حملنا المعنى على ان المخطور لا يستباح الا الضرورة فاذا امكن نزعها بالادنى منه
لا يصح الى استباحة الاعلى كان الكلام من قبيل الايجاز المخل اقول ليس هذا بشئ فان جميع مقدمات مجروح اما قوله والمخطور لا يستباح الا الضرورة يؤهم ان
ما حرمه حرير وسدا وغيره مباح في غير الحرب ايضا وليس غلبت الضرورة في غير الحرب ايضا وليس غلبت الضرورة في غير الحرب ايضا

الحق

الضرورة

الضرورة

الحق

الضرورة

وما يرد على المحلوط قال ولا بأس بلبس ماسداه حرير ومجتمه غير حرير كالقطن والخز في الحرب وغيره لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يلبسون الخز والمخز مسندي بالحرير ولا بأس بالثوب أنما يصير ثوبا بالنسيج والنسيج بالجمعة فكانت هي المعبرة دون السدي وقال أبو يوسف أكره ثوب القز يكون بين القز والظهار كالأري بجشق القز بأسا لأن الثوب ملبوس في الحرب ملبوس قال في مكان مجتمه حرير أو سدا غير حرير لا بأس به في الحرب للضرورة وكيفية غير ذلك لا نعلم لها ولا اعتبار للجمعة على ما بيننا

بالإباحة الأولى فلا حاجة إلى استباحة الأعلى فلان حق التعبير كيف يكون ذلك ويروى عليه أن يقال يجوز أن يكون استباحة الأعلى للتوسعة بها لا للحاجة إليها فلا بد في دفع ذلك من المصير إلى قول المصنف والمخطوط لا يستباح إلا الضرورة وما قولنا المعنى إلى قوله كان الكلام من قبيل الإيجاز المخل فلا بد أن يكون الكلام على ذلك المعنى من قبيل الإيجاز المخل أن لو كان قوله فإذا المكن اندفاعا بالأدنى منه لا يصار إلى استباحة الأعلى معناه في كلام المصنف وأما إذا كان مضمون ذلك القول مفهوما من المقدمة السابقة وهي قوله والضرورة اندفعت بالمخلوط كما هو حقيقة الحال فلا يوجد الإيجاز المخل في الكلام الذي ذكره المحقق كما لا يخفى وكان ذلك البعض لم يلاحظ ارتباط هذه المقدمة بمعنى قوله والمخطوط لا يستباح إلا الضرورة بالمقدمة السابقة عليها وهي قوله والضرورة اندفعت بالمخلوط ولا شك أن قوله والضرورة اندفعت بالمخلوط شروح في الجواب عن دليلها العقلي وهو قولها ولأن فيه ضرورة إلى آخره وقد اعترف به ذلك البعض في شرحه المقام ثم لا يذهب على لفظ أن الجواب عن ذلك لا يتم بمقدمة وصحة قبوله والمخطوط لا يستباح إلا الضرورة من تمام الجواب والمعنى أن المخطوط الشرعي لا يستباح إلا الضرورة والضرورة فيما نحن فيه قد اندفعت بالمخلوط الذي مجتمه حرير وسدا غير ذلك فلا مجال لاستباحة المخالص منه فالمقدمة الثانية في تقرير المصنف متقدمة في المعنى إلا أنه آخر ما في الذكر لكونه أساس المقدمة الأولى بدليلها العقلي أكثر وتأثير ما في الجواب عن ذلك الدليل أظهر فلا غبار في كلام المصنف ههنا أصلا تامل ترشد قوله وأما محمول على المخطوط أقول فيه نظر لأن ما رواه ترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم في لبس الحرير والديباج في الحرب والمحل على المخطوط أن صح في الحرب لا يصح في الديباج لأن الديباج في المنعة والعرف ما كان كله حريرا قال في المغرب الديباج الذي سداه ومجتمه أيرسهم وقال الشرح جملة وجوه هذا المسئلة الأولى ما يكون كله حريرا وهو الديباج لا يجوز لبسه في غير الحرب بالاتفاق وأما في الحرب فعند أبي حنيفة لا يجوز وعند جماهيرنا لا يثبت ما يكون سداه حريرا ومجتمه غيره ولا بأس بلبسه في الحرب وغيره والثالث عكس الثاني وهو مباح في الحرب دون غير فقره جواني كلامهم هذا بان الديباج ما كان كله حريرا فلا مجال للمحل على المخطوط في حقه قوله ولأن الثوب أنما يصير ثوبا بالنسيج والنسيج بالجمعة فكانت هي المعبرة دون السدي قال جمهور الشرح في تعليل هذا لأن الحكم إذا تعلق بعلات ذات وصفين يضاف الحكم إلى آخرهما والجمعة آخرهما انتهى وقال بعض المتأخرين قد يقال ولأن الثوب لا يكون ثوبا إلا بهما والشئ إذا تعلق بوجوده بشيئين يضاف إلى آخرهما وجود القول لا يخفى أن المصنف لم يعتبر في التحليل كون الجمعة آخر جزو من الثوب ولم يلتفت فيه إلى المقدمة القائمة إذا تعلق بوجوده بشيئين يضاف إلى آخرهما وجوده فيكون كل ما ذكره وليلا مستقلا متقطعا عن الآخر يرشد إليه قول الزبيدي لأن الثوب لا يصير ثوبا إلا بالنسيج والنسيج بالجمعة فكانت هي المعبرة أو نقول الثوب لا يكون ثوبا إلا بهما فيكون العللة ذات وجهين فيعتبر آخرهما وهو الجمعة انتهى لكن لا يخفى عليك أن القول بأن النسيج يكون بالجمعة وبهم بل هو بالجمعة والسدي معا فالتأويل على الدليل الثاني ولهذا عدل عنه صاحب الكافي وقال ولأية بالنسيج يصير ثوبا وهو بالجمعة والسدي فيضاف كونه ثوبا إلى آخر الآخرين وهو بالجمعة وجعلت حكمان في الإباحة ثم الفرق بين ما ذكره المصنف وبين ما قلناه من الدليلين مع كونه ظاهرا يخفى على بعض الشرح حديث علي الأول بالثاني إلى هنا لفظ ذلك البعض أقول لم يصيب ذلك في رأيه ههنا بل خرج عن سنن السداد ولا يخفى على ذي مسكان الدليل الذي ذكره المصنف لا يفيد المدعى بدون

قال ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولا بالفضة لأنها في معناه آلا بالحاقه والمنطقة وحلية السيف من الفضة تحقيقا لمعنى
النموج والفضة أغنت عن الذهب اذ هما من جنس واحد كيف وقد جاء في اباحة ذلك آثار في الجامع الصغير ولا يتخلف
الا بالفضة وهذا نص على ان التختم بالحديد والصفر حرام وراي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على رجل خاتم صفر
فقال مالي اجد منك راحة الا صنام وراي على اخر خاتم حديد فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار ومن الناس
من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل والحجر اطلاق الجواب في الكتاب يدل على تحريمه

الى المقدمة الثالثة ان الحكم اذا تعلق بشئين يضاف الى آخرهما لان النسخ انما يحصل باللمعة والسدى معا لا باللمعة وحدها اذ النسخ انما هو تركيب
اللمعة بالسدى كما صرح به فلا يشك كون الاعتبار باللمعة دون السدى الا بملاحظة تلك المقدمة فاذا لم يفيد ما ذكره المصنف المدعى بدون المصير
الى تلك المقدمة لم يبق احتمال ان يكون بناء على استقلال تلك المقدمة وليا آخر فلا جرم نهى جمهور الشراح على كون تلك المقدمة معتبرة فيما ذكره
المصنف فيصير اياها الى بطريق التعليل بقوله وكانت هي المعبرة دون السدى واصابوا فيما فعلوا حيث حملوا دليل الذي ذكره المصنف على
المعنى الصحيح السام مع تحمل كلامه اياه فان عدم اعتباره في التعليل كون اللمعة اخر جزء من الثوب ليس اعتبارا بعدمه وعدم النفقات فيه الى
التصريح بتلك المقدمة يجوز ان يكون بناء على ظهور اعتبارها فيه او اعتمادا على تقريره في كلمات المشايخ وليس في كلامه ما يمنع فانه قال في اللمعة
بدون القصص عليها وكانه قال وتام النسخ او اخر النسخ باللمعة والعجب من ذلك البعض انه مع اعترافه بطلان ما ذكر في كلام المصنف بدون اعتبار
اضافة الحكم الى آخر الجزئين حيث قال لا يخفى عليك ان القول بان النسخ يكون باللمعة وهم على وجه اللمعة والسدى معا جعل ما ذكره المصنف وليا مستقلا
بدون المصير الى تلك المقدمة فاختار بطلان ما ذكره المصنف ونحوه وما غيره من العبارة التي لم ينظر ولم يلتفت الى ما وقع في كلامه من قول المشايخ
من جعل المجموع وليا واحدا منهم صاحب البدائع فانه قال في تقرير الدليل المذكور ان الثوب يصير ثوبا باللمعة لانه انما يصير ثوبا بالنسخ والنسخ
اللمعة بالسدى وكانت اللمعة كالوصف الا في بعض الاحكام اليه انتهى ومنهم صاحب الميخا وانه ايضا قال في تقرير ذلك لان الثوب انما يصير ثوبا بالنسخ
والنسخ انما يتأتى باللمعة اخرها فيضاف صيرته ثوبا على اللمعة فاذا كانت اللمعة من الحرمة كان الكل حرة احكاما انتهى ومنهم صاحب الكافي فانه ايضا
جمع كما نقله ذلك البعض ثم انه يجوز ان يكون مراد الزمعي بقوله او نقول الى اخره تقرير ذلك الدليل بعبارة اخرى من غير تعرض لتقييد النسخ لا ذكر
دليل اخر مستغن عن الاول في المعنى المال ترشد اليه انه قال بعد ذلك ولان اللمعة هي التي تخفى في المنظر فيكون العبرة بما يظهرون ما غنى انتهى
حيث اعاد حرف التعليل وهي اللامني في الدليل اشارة الى استقلاله ولو كان مراده بما ذكره بقوله او نقول الى اخره ايراد دليل آخر مستقل
لا عا ولا لا يثبت قوله ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانه في معناه آقول لما منع ان يمنع كونه في معناه كيف وقد صرح فيما بعد
بانه ادنى منه حيث قال في تعليل حرمة التختم بالذهب على الرجال ولان الاصل فيه التحريم والاباحة بغير ضرورة التختم او النموج وقد اندفعت بالادلة
وهو الفضة ولا يخفى ان الادنى لا يكون في معنى الاعلى وتوضيحه ان معنى المصنف بقوله لانه في معناه اثبات عدم جواز التحلي بالفضة للرجال بدلالة
النص الوارد في حرمة الذهب على الرجال وهو قوله صلى الله عليه وسلم هذا حرام على ذكر امتي وقد تقررت في علم الاصول ان شرط دلالة
النص ان يكون المسكوت عنه اولى من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق او مساويا له فيه ولا يجوز ان يكون ادنى منه وليس الامر في الفضة
كذلك لما عرفت ومن الناس من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر قول الاستدلال على عدم حرمة التختم باليشب
بانه ليس بحجر مما لا حاصل له لان ما ليس بحجر قد يكون ما يحرم التختم به بلا خلاف كالحديد والصفر ولم يرد نص في حرمة التختم بالحجر كونه في الذهب الحديث
والصفر حتى يكون المقصود من نفي كونه حجرا هو الاقرار عن كونه مورد نص الحرمة بل ورد النص في جواز التختم ببعض الاجزاء كالصفت فانه روي ان

المصنف في التعليل ومعنى الشراح كلامه لعدم الفرق بين ما ذكره المصنف ونحوه

أما إذا كانت غيرة لا تشتمل فلا بأس بمصانفتها ومس يد ما لا نعلم من خوف الفتنة وقد روي أن أبابكر رضي الله عنه كان يدخل بعض القبائل التي كان يسترضعها فيهم وكان يصالحهم العجائز وعبيد الله بن الزبير رضي الله عنه استأجر رجلاً فتمرضعته وكان تغربله وتغلبه رأسه وكان إذا كان شيخاً يمس على نفسه وعليها ما قلنا وإن كان لا يمس عليها لا تحمل مصانفتها لما فيه من الغش والفتنة والصغيرة إذا كانت لا تشتمل يباح مسها والنظر إليها لعدم خوف الفتنة قال فيجب للقاضي إذا أراد أن يحكم عليها وللشاهد إذا أراد الشهادة عليها النظر إلى وجهها وإن خاف أن تشتمل الحاجة إلى إحياء حقوق الناس بواسطة القضاء وإداء الشهادة ولكن ينبغي أن يقصد به أداء الشهادة أو الحكم عليها لا قضاء الشهادة تحريمها كما يمكنه الترخيه وهو قصد القيد وأما النظر لجمال الشهادة إذا كان يشتمل فيلزم بالاحتياط أن لا يمسها ولا يشتمل فلا ضرورة بخلاف حالة الأداء وما روي أن يترجم امرأة فلا بأس أن ينظر إليها ولو علم أنه يشتمل لقلبه عليه السلام فيه أبصرها فإنه أخرى أن يؤخذ من بينكم ولو كان مقصود به إقامة السنة لا قضاء الشهادة ويجوز للطبيب أن ينظر إلى موضع الضرر في موضع يمسها إذا كان ينظر إلى الجرح في الجرح لم يقدر أو يشترك كل عضو منها سوى وضع اللوزة في موضعها

مس وجه المرأة الأجنبية وإن كانت مجزأة وإنما المذكور هنا وفي سائر الكتب عدم لباس مس كفتها إذا كانت مجزأة أو الأصل فيه ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصالح العجائز في أسعة ولا يصالح الشواب كذا في المحيط وغيره وما روي عن أبي بكر وعبد الله بن الزبير لما ذكر في الكتاب يعظم به الدليل العقلي وهو قول لا نعلم من خوف الفتنة لا يابى عن تعميم لكن لا مجال للافتراء مسألة بمجر ذلك بدون أن تذكر في الكتب نكاح الأئمة أو المشايخ ثم إن تأتت الشرعية اعتدض على قوله لا نعلم من خوف الفتنة وأجاب حيث قال فإن قلت هذا تعليل في مقابلة النص وهو ما ذكر في الكتاب من مس كس امرأة ليس منها سبيل وضع على كف حبرة يوم القيمة قلت المراد امرأة تدعو النفس أو مسها أما إذا تبين من رواية ابن أبي عمير أنها قالت انتهي كلامه وأتقني أثره صاحب الكفاية أقول يرد الاعتراض المذكور على قول المحقق فيما بعد وكذا إذا كان شيخاً يمس على نفسه وعليها لما قلنا فإن قوله لما قلنا إشارة إلى قوله لا نعلم من خوف الفتنة كما لا يخفى وقد صرح به بعض الشراح ولا يشتمل الجواب المزبور هناك إذا كان الظاهر أن تلك المسئلة فيما إذا كانت شابة يشتمل يمد على بعض ذلك عطفاً على قوله إذا كانت مجزأة لا يشتمل ولا شك أن الشابة المشتبهة ممن تدعو النفس إلى مسها وكانت داخل تحت النص المذكور لا محالة ليكون التعليل بقوله لما قلنا تعليلاً في مقابلة النص وهو لا يجوز كما عرف في علم الأصول فإن قلت تلك المسئلة عقيدة بأن يمس على نفسه عليها فلا يتحقق دعوتها النفس إلى مسها في تلك الصورة قلت إن لم يتحقق دعوتها لنفسها مسها بالفعل في تلك الصورة فما ساء لما ذكر في كل حال والظاهر المراد بالمرأة المذكورة في النص المزبور هي المرأة الصالحة لأن تدعو النفس إلى مسها لا التي تحقت فيها دعوتها إليه بالفعل والالزام لا يثبت حرمة مس الرجل الشاب المرأة الأجنبية الشابة إذا لم يمس على نفسه وعليها تأمل تفهم قوله وكذا إذا كان شيخاً يمس على نفسه وعليها قال بعض متأخرينا اشتراطاً منه عليها محل تأمل لعدم كون ذلك في وسع عدم الوقوف عليه انتهى أقول يمكن الوقوف عليه بالقراءة في الحالة أو بالتجربة في نظائر ما جاز اشتراطاً منه عليها أيضاً بناء على ذلك قوله فإن كان لا يمس عليها لا يحمل مصانفتها قال بعض المتأخرين تخصيص عدم منعه من مسها غير ظاهر أيضاً فإن جعلنا التعميم في عليها للنفس ليزم تخصيص من وجه آخر انتهى أقول التعميم في عليها للمرأة ووجه تخصيص عدم الأمن عليها بالاحتياط هو حصول العلم بحكم عدم الأمن على نفسه ولأنه من بيان حكم عدم الأمن عليها عبارة فانه إذا لم يحمل مصانفتها عند عدم الأمن عليها لما فيه من تعرض الفتنة فلا بد من الاحتياط لعدم الأمن على نفسه أولى لما فيه من البشارة للفتنة بنفسه قوله ويجوز للقاضي إذا أراد أن يحكم عليها ولا يشتمل إذا أراد الشهادة عليها النظر إلى وجهها وإن خاف أن تشتمل الحاجة إلى إحياء حقوق الناس بواسطة القضاء وإداء الشهادة قال في بعض المتأخرين قد يورد ذلك بآية النظر إلى الحورة الغليظة عند الزنا لا إقامة الشهادة عليه ثم قال في خطبته إلى بني أمية في الكوفة بين بيني قامة أحد القوم من التمسك والتمسك لقوله صلى الله عليه وسلم للذي شهد به لو سترته بثوبك لمكان خير لك وليس في إحداهما حقوق للناس إلا في البقرة ولهذا يجب التمسك بالماضي يقول هذا صحيح بالمسوق منه ولا يقول سرق محافظة على أسرته فلم يكن يذكر من الشؤون في شيء أصلاً لا يعلم ما حاجته ولا يقدر على إرضائه في الشهادة بما شمر ونعت ما ذكره بعض شراح الهداية في كتاب الحدود ومن أن هذا المعنى كونه من غير تخصيص يجب أن يكون بالنسبة إلى من لا يمسها ولا يشتمل فيها ولا يشتمل فيها

ويعض بصمها استطاع ان ياكل بالضم وبقية يتقبل يقبل ما وجد به كخطر الحافضه واخذ ان يجره الى موضع الاحتقان
الرجل لا تدمر ولا توجع للرض كذا للتمثال الفاحش على ما روي عن ابي يوسف كذا ثم الرض فانه ينظر الى الجاهل الرجل الى
بدنه الا اني ما بين يدي على ركبته لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين يديه الى ركبته ويروي دون من حتى تجاوز ركبته بهذا
ثبت ان السرة ليست بعورة خلا لما يقوله ابو عصمة والشافعي وجهما الله والركبة عورة خلا لما قاله ابو سفيان والفخذ عورة خلا
لاصحاب الظاهر ما دون السرة الى منبت الشعر عورة خلا لما يقوله الامام ابو بكر محمد بن الفضل الكماري في معتق في العورة
لانك لا تعتبرهم النص بخلافه وقد روي ابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال الركبة من العورة

وصل الحال الى اشاعته والتسك به بل بعضهم ربما افترغ من كون الشهادة بدولي من تركها لان مطلوب الشارع اخذ الارض من القروش
وذلك تحقيق بالتوبة وبالزجر فاذا ظهر حال البشرة في الزنا مثلاً وعدم المبالاة به باشاعته فاخلط الارض بالتوبة احتمال يقابله ظهور عدم ما فيجب تحقيق
السبب الآخر للاخلط وهو احد بخلاف من زل مرة او مراراً مستحقاً لمثلاً عليه فانه يحمل احتمالاً به انتهى اقوال ما ذكره بعض شيوخنا
في كتاب اجوده لا يدفع الاشكال الذي خطر بالبال ذلك القائل الا في مادة جزية وهي ما اذا وصل الحال الى اشاعة الفاحشة والتسك بها لا يقال
فان التفسير افضل بلا شبهة مع ان النظر الى العورة الغليظة عند الزنا لا قامت الشهادة عليه مباح هناك ايضا فكفي بذلك اشكالاً فلم تقيم قوله
وفقه ما ذكره بعض شيوخ الهداية في كتاب الحمد ودم قول في دفع ذلك الاشكال بالكلية ان الحاجة الى النظر الى العورة الغليظة عند الزنا والضرورة
مستحقان في الشهادة بالزنا مطلقاً في تحصيل احدي الحجتين وهي اقامته احد بلقامته الشهادة على الزنا لا تيسر اقامته الشهادة عليه بدون
النظر الى العورة الغليظة عند الزنا وان لم يحقق الحاجة اليه ولا الضرورة في تحصيل حجة الاخرى وهي التحرز عن التسك فمن اراد ان يبال بحسبه
الاولى يحتاج الى النظر اليها فيباح له النظر اليها اذ ذاك اذ كفي في اباحة ذلك الحاجة اليه والضرورة بالنسبة الى تحصيل خصوص حجة
ولا يتوقف اباحة على الحاجة اليه والضرورة المطلقتين اى من كل وجه ولا على ان لا يكون فوق تلك الحجة حجة اخرى افضل منها الا يرى ان
اراد ان يزوج امرأته فلا بأس له بان ينظر اليها وان علم انه يشبهها بنا على ان مقصوده اقامته السبب لافساد الشهود كما سيأتي في الكتاب مع ان
الحاجة الى النظر اليها والضرورة انما يتحققان في اقامته تلك السنة لا طاقاً لا مكان ترك تزوجها الداعي الى النظر اليها وان فوق تلك السنة
ما هو افضل منها من الواجبات بل من بعض اسنن الموكدات فقد اندفع ذلك الاشكال بخلافه قوله وينظر الرجل من الرجل الى سبع مائة
ما يبرح حرة الى ركبته قال صاحب العناية هذا هو القسم الثاني من اصل التقسيم اقول ليس الامر كذلك بل هو اقيم اثبات منه كما لا يشبه على من
نظر الى تفسيره في صدر الفصل قوله وهذا ثبت ان السرة ليست بعورة خلا لما يقوله ابو عصمة والشافعي قال صاحب النهاية والوجه هو سكون
معاد المروزي فانه يقول ان السرة احد عورة فتكون من العورة كالركبة ثم قال وقوله والشافعي بالاعتفاء على الى عصمة في اثبات
ان السرة عورة عند ما كان وقع سهو الوجهين احدهما ما ذكرنا من تعليل ابي عصمة في اثبات ان السرة عورة بقوله انها احد عورة فيكون
عورة كالركبة فان هذا التعليل انما يستقيم ان يقول بان الركبة عورة والشافعي لا يقول بان الركبة عورة والثاني ان الشافعي حمل في اثبات
ان الركبة ليست من العورة بقوله انها احد العورة فلا تكون من العورة كالسرة لان الحد لا يدخل في الحد وهذا ينص صراحة على ان السرة
ليست بعورة وهو عليه صاحب العناية حيث قال قيل عطف الشافعي على ابو عصمة غير مستقيم لان هذا التعليل انما يستقيم على قول من يقول ان الركبة
عورة وهو لا يقول به وهذا باق لان المصنف لم يعجل بهذا التعليل في هذا الكتاب وانما ذكر المذهب فيجوز ان يكون وجهها واحداً ولا خلاف
باعتبارها كذا يكون تعليلاً لا يفي حجة ولا يفي غير ذلك وهو ان السرة حمل الاشياء انتهى اقول قد ذكر صاحب النهاية لعدم متقاة
اعطفت الزبور وجهين وقد نقل صاحب النهاية احمد في كتاب الوجهين واجاب عنه كما ترى ولم يخرج من الوجه الا خلاصاً فكانه لم ينظر الى الجواب

وابدى الحسن بن علي رضي الله عنهما سرته فقبلها ابو هريس رضي الله عنه وقال عليه السلام محمد بن الحسن
 اما علمت ان الفخذ عورة ولا ركبة ملقطة عظم الفخذ والساق فاجتمع المحرم والمبهر وفي مثله يغلب المحرم وحكم
 العورة في الركبة اخفت منه في الفخذ وفي الفخذ اخفت منه في الشوة حتى ان كاشف الركبة ينكر عليه بوق
 وكاشف الفخذ يعتف عليه كاشف الشوة يوب ان يحرم وما يباح النظر اليه للرجل من الرجل يباح المسك فيهما فليس يعنى في سواه

فبقي الاشكال في العطف الواقع في كلام المصنف من ذلك الوجه والابدين دفعه فاقول في اجواب القاطع لعرق الاشكال ان في السرة والكثرة
 ثلاث روايات عن الشافعي احدها ان السرة عورة والركبة ليست بعورة كما هو دلل كلام المصنف هنا وفي كتاب الصلوة ايضا
 والثانية انها ليست بعورة كما ذكرني وجيز الشافعية والثالثة انها عورة وذكر صاحب الغاية باثنين الاخيرتين وقال للادلي منها وهذا صحيح
 واذا قدر هذا فما كان يكون تعليل الشافعي في اثبات ان الركبة ليست من العورة بقوله انها عورة فلا يكون من العورة كالسرة سبينا
 على قوله في الرواية الثانية وهذا لا ينافي اشترائه مع ابي حمزة في قوله الاخر الواقع في الرواية الثالثة معناه بل لا ينافي اشترائه معناه في تعليله بقوله
 انها عورة فيكون عورة كالركبة بنا على ذلك القول فلا محذور في العطف المذكور اصلا تاملت قوله وابدى الحسن بن علي
 رضي الله عنهما سرته فقبلها ابو هريس رضي الله عنهما من قول ابي حمزة والشافعي اخرجه احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والبيهقي في سننه عن ابن
 عون عن عمير بن سحن قال كنت امشي مع الحسن بن علي رضي الله عنهما في بعض طرق المدينة فلقينا ابو هريس فقال للحسن اكشف لي عن بطنك
 جعلت فداك حتى اقبل حديث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشف عن بطنه فقبل سرته ولو كانت من العورة لما كشفها قال
 الشارح العيني بعد بيان هذا الحمل بهذا المنوال وفي مجمع الطهراني خلافا لهذا حديثنا ابو مسلم الكشي حديثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمير بن سحن
 ان ابو هريس لقي الحسن بن علي رضي الله عنهما فقال له انزع ثوبك حتى اقبل حديث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل فرقع عن بطنه فقبض
 يده على سرته انتهى وقال بعض المتأخرين بعد نقل ما ذكره العيني قلت لا مخالفة بين الروايتين لا مكان الجمع بين المس والتقبيل ولو سلم فليكن
 لا يضرب بل ثبت مدعانا بالاولوية انتهى اقول كان ذلك البعض خطئي استخراج ما رواه الطبراني في مجمع حديث مسب ان معنى قوله ووضع يده على
 سرته وضع ابو هريس يده على سرة الحسن فقبض عليه نفي المخالفة بين الروايتين بامكان الجمع بين المس والتقبيل يعني ان وضع ابو هريس يده
 على سرة الحسن مس لها وهو لا ينافي تقبيله اياها فلا مخالفة بينهما ثم نفي عليه ايضا كلامه التسليمي يعني لو سلم المخالفة بينهما فمما رواه الطبراني لا يضرب بل
 ثبت مدعانا بهما وهو ان لا يكون السرة من العورة بالاولوية فان عدم جواز مس العورة يوضع اليد عليها ادلى من عدم جواز تقبيلها فاذا وضع
 ابو هريس يده على سرة الحسن ولم يمسها لم يمسها ان السرة ليست من العورة لكن لا يخفى على من له ادنى فهمين ان معنى قوله ووضع يده على سرة
 وضع الحسن يده على سرة نفسه وعن هذا قال ووضع يده بالواو دون فوضع يده بالفاء كما قال في الرواية الاولى فتقبل سرته والاسلوب المقر في
 الحكاية عن الاثنين ادخال الفاعل عند الانتقال الى حكاية قول الاخر او فعلة وترك العاطف واسلوب مسك الاستيناف كما في قوله تعالى
 قالوا سلاما قال سلاما واذ قد كان معنى رواية الطبراني ووضع الحسن يده على سرته كانت هذه الرواية مخالفة للرواية الاولى لعدم تيسر تقبيل سرة
 الحسن عند وضع يده على سرته ثم ان كان مقصود الحسن رضي الله عنه من وضع يده على سرته في رواية الطبراني التحريم عن المكشاف نفس السرة
 عند رفع ثوبه عن بطنه لشعر فعله المذكور يكون السرة من العورة وان كان مقصوده منه التحريم عن المكشاف ما نهت السرة لا يدل فعله المذكور
 على كون نفس السرة من العورة فلهذا حصل منه جرم باحد الطرفين قوله وما يباح للرجل النظر من الرجل يباح المس لانهما ليس بعورة سواء

قال ينظر الرجل من ذوات محاربه الى الوجه والراس والصدر والساقين والعصدين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها ولا يمسها

سلمنا فلا يدل ذلك على ان كلامها كان ينظر الى فرج الآخر كلف وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يمسني ولم ارمه انتهى اقول ليس مني من كلامه المنفي والتسليم يصح اما الاول فلان قولها رضي الله عنها فقلت اقول بلى بلى وهو يقول بلى بلى بلى يدل قطعا على ان يكون اغتسالا معا اذ لو كان على التعاقب لما صح من التقدم منها طلب بنفيتها لما بين الاخذ اذا المباشرة ولا هو المتقدم فان طبيعة وطيفة الآخر فلا معنى لطلبها من الآخر واما الثاني فلان المدعى ههنا مجوز ان ينظر الى الفرج للزوم وقوعه التبت ولا شك ان تجرد كل واحد منهما يوجب على صاحبه بديل على جواز ذلك فان التجرد سبب لروية العورة عادة فلو لم يكن النظر اليها مباحا للزوم لما وقع التجرد منهما للقطع بتجزؤ النبي صلى الله عليه وسلم عن مظان المحرمات ثم ان مجوز ان ينظر الى الفرج الزوج لا ينافي عدم وقوعه منها ناديا يقتضي مكارم الاخلاق فلا ينافي

بين حديثي عائشة اصلا قوله وينظر الرجل من ذوات محاربه الى الوجه والراس والصدر والساقين والعصدين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها ولا يمسها

كان الانسب ان لا يذكر الفخذ ههنا فانه لما تقر فيهما عدم جواز ان ينظر الرجل من الرجل مطلقا اى وان كان ذارحم محرم منه الى ما بين سترتها

الى ركبتها بالا ولوتية لان النظر الى خلاف الجنس اعظم وعن هذا تعرض صاحب المحيط في هذا المقام لذكر شئ مما يدل السرة الى الركبة حيث قال و

لا يدل ان ينظر الى بطنها ولا الى ظهرها ولا الى جنبها ولا يمس شيئا من ذلك انتهى ونظر منه ايضا ان ذكره بحجب الحق من ذكر الفخذ ههنا فقلت

المتصو ومن ذكر الفخذ في الكتاب بيان الواقع والتصرح بما علم التزاما ما تقدمت فقلت فحينئذ كان الانسب ان يقال بدل وفخذ ما بين سترتها

الى ركبتها كما ذكره صاحب البدائع حيث قال ولا يحل النظر الى ظهرها وبطنها ولا الى ما بين السرة والركبة منها ومما انتهى فان فيه عموم الافاد

فان قلت المتصو بالاكتفاء بذكر الفخذ هو السلوك سلك الدلالة في افادة حريمه النظر الى ما عداه ايضا فما بين السرة والركبة بالا ولوتية قلت

فحينئذ كان الاحق الاكتفاء بذكر الركبة فان حكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذ وفي الفخذ اخف منه في السرة كما تقر زينا من بذكر الفخذ لا يعلم حكم الركبة

والا لكونها اخف منه في حرمة النظر واما بذكر الركبة فيعلم حكم الفخذ والسرة ايضا دلالة بالا ولوتية لكونها اقوى منها في حرمة النظر ثم ان بعض المتأخرين

قصده بعض عبارة هذه المسئلة فقال واصل التركيب ذوات الحرم المحارم على ان المحارم صفة الذوات وقد ينفذ الحرم فيقال ذوات الحرم

بطريق المسامحة والكتلة فيه شمول المسئلة للمحرم بسبب كما سيجي وجعل المحرم ههنا مصدرا اسميا بمعنى المحرمه مع عدم استعماله فيه لا يلائمه تفسيره بكونه

قائل الى هنا كلامه اقول فيه غلط اما اوله فانه لو كان اصل التركيب المذكور ذوات الحرم المحارم على ان المحارم صفة الذوات فنحن في الحرم

واضين ذوات الى المحارم بطريق المسامحة كان مدلول هذه المسئلة مختصا بالمحرم بسبب ان الحرم لا يتصور في غير النسب فلا جمال لان يكون الكتلة

في حذف الحرم واضافة الذوات الى المحارم شمول المسئلة للمحرم بسبب اذ الكتلة في العبارة لا يصلح ان تغير المعنى بالكلمة حتى تنقله من مخصوص

الى العموم وباجلته بين ان يكون معنى التركيب المذكور ذوات الحرم المحارم وبين ان تشمل المسئلة المذكورة المحرم بسبب تناق لا يخفى واما ثانيا

فلان قوله وجعل المحرم ههنا مصدرا اسميا بمعنى المحرمه مع عدم استعماله فيه لا يلائمه تفسيره بما سيجي ليس بسيد فان كلامه من قوله مع عدم استعماله

فيه ومن قوله لا يلائمه تفسيره بما سيجي في غير المنع اما الاول فلانه قال في المغرب والمحرم المحارم والمحرمات ايضا وقال في البدائع النسائي هذا الباب

سواء الى الركبة
فقط

والأصل فيه قوله تعالى ولا يدين زينتهم إلا لبعضهم إلى به والمراد والله أعلم مواضع الزينة وهي ما ذكرنا في الكتاب ويدخل في ذلك الساعد والأذن والعنق والقدم لأن كل ذلك مواضع الزينة بخلاف الظهر والبطن والفخذ لأنها ليست مواضع الزينة

سبعة أنواع نوع منهن النكوحات ونوع منهن المملوكات ونوع منهن ذوات الرحم المحرم كالأم والنبوت والعمه والخالة ونوع منهن ذوات الرحم بلا حرم من المحارم من جهة الرضاع والمصاهرة ونوع منهن مملوكات الأغيار ونوع منهن من لا حرم لمن ولا محرم ومن الأجنيات المحارم ونوع منهن ذوات الرحم بلا حرم وكينت العمه والخالة والعمه والخالة انتهى ولا يخفى على الفطن أن المحرم المذكور شمس في مواضع متعددة أنما يصلح منه أن يكون بمعنى المحرم ما ذكر في قوله ذوات الرحم المحرم والباقي منه بمعنى المحرم لا غير كما في قوله ذوات المحرم بلا حرم وقوله من لا حرم لمن ولا محرم وقوله ذوات الرحم بلا حرم بغير كل ذلك بالتأمل الصادق والدوق الصحيح وقال في فتاوى قاضيهان والباس للرجل أن ينظر من أمه وابنته واخته البالغة وكافاته رحم محرم منه كاجداد وأولاد الأولاد والعمات والخالات إلى شعربا وصدرها ورأسها وبطنها وعقما وعضدا وساقها ولا ينظر إلى ظهرها وبطنها ولا إلى ما بين سرتها إلى التجاوز الركبة وكذا إلى كل ذوات محرم برضاع أو صهرية وزوجة الأب والجدوان علا وزوجة الابن وأولاد الأولاد وان سفوا وابنة المرأة المدخول بها فان لم يكن دخل بها فهي كالأجنبية انتهى ولا يخفى على الفطن أيضا أن المحرم المذكور في قوله وكذا إلى كل ذوات محرم برضاع أو صهرية بمعنى المحرم دون المحرم إذ لا معنى لأن يقال كل ذوات حرام أي صاحبة حرام لأن المحارم هي صاحبة المحرم نفسها فلا معنى لاضافة الذات إليه وأما الثاني فأنه أنما لا يلايمه تفسيره بما سيجي لو كان مراد المصنف بما سيجي تفسير المحرم الذي هو مفرد المحارم في قوله ونظر الرجل من ذوات محارمه وأما إذا كان مراده بذلك تفسير المحرم بمعنى المحارم المأخوذ من مجموع قوله ذوات محارمه لا من قوله محارمه فقط فلا يلزم عدم الملازمة كما لا يخفى والنظر أن مراد المصنف هو الثاني وبعضه تقرير صاحب المحيط في هذه المسئلة حيث قال وأما النظر إلى ذوات محارم فيقول يباح النظر إلى موضع زينتها الظاهرة والباطنة ثم قال وذوات المحارم من حرم عليه كاحسن بالنسب نحو الأمهات والبنات وأجرات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الاخت أو بالسبب كالرضاع والمصاهرة انتهى فإنه فسر ذوات المحارم بما فسر به المصنف المحرم نفسه شأن التحقيق في معنى التركيب المذكور وهو قوله ذوات محارمه أنه إذا ريد به من حرم عليه كاحسن بالنسب وحده يجوز أن يكون أصله ذوات الرحم المحارم على أن يكون المحارم صفة الذوات وتكون جمع محرم بمعنى محرم من حيث أن يكون معناه ذوات المحارم على أن يكون المحارم جمع محرم بمعنى المحرم وأما إذا ريد به من حرم عليه كاحسن بالنسب أو سبب كما في مسئلة الكتاب فلا مجال لتقدير الرحم لكونه منافيا للتعميم بل يتعين المعنى الثاني قوله والأصل فيه قوله تعالى ولا يدين زينتهم إلا لبعضهم إلى به قال صاحب العناية في شرح هذا المقام وقوله والأصل فيه أي في جواز ما جاز وعدم جواز ما لم يجز على ما ويل الذكور قوله تعالى ولا يدين زينتهم إلا لبعضهم إلى به الشارح العيني أقول فيه نظر لأن الآية المذكورة أنما تدل على جواز ما جاز وهو النظر إلى موضع الزينة ولا تدل على عدم ما لم يجز وإنما يدل عليه آية أخرى وهي قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم كما أنصح عنه صاحب البدائع حيث قال ولا يحل النظر إلى ظهرها وبطنها وإلى ما بين السرة والركبة منها ومسها لعموم قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم إلا أن رجس للرجال ينتشر إلى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة بقوله تعالى ولا يدين زينتهم إلا لبعضهم إلى به الآية فبقي غير البصر عما وراء ما موراه وإذا لم يحل النظر فالمراد بالمراد لا أنه قبيح انتهى أو آية الظاهر كما أشار إليه صاحب المحيط حيث قال ولا يحل أن ينظر إلى بطنها ولا إلى ظهرها ولا إلى جنبها ولا إلى شئ من ذلك

ولأن البعض يدخل على البعض من غير استئذان واحتشام والمرأة في بيتها في ثياب مخنثها عادة فلو حرم النظر إلى هذه الموضع أقوى إلى الحرمة وكذا الرغبة في النظر إلى ما تشتهى بخلاف ما يورثه من الكراهية عادة والتحرر من التحول المناجحة بينه وبينها على التماس بالنسب كان بسبب الرضا والمصاهرة لوجود المعنيين فيه وسواء كانت المصاهرة بتكليف أو سفاهة ولا صح لما يثبت قاله لا بأس بأن يحسن ما جاز أن ينظر إليه منها الحق الحاجة إلى ذلك والمسافة وقلة الشروع للحرمة بخلاف وجه الاجتهاد وكما يصحك يباح المسح إن أجم النظر إلى الشروع متكاملة إلا إذا كان تحايل عليها أو على نفسه الشهوة فيحتمل أن ينظر لا بأس لقوله عليه السلام العينا تزيان وزناها النظر واليدان تخنيا وزناها البطش معمة أو لذواتها غلام فيجوز له لا بأس بالخلق والمسافر بين يمينه عليه السلام لا تسافر المرأة فوق ثلاثة أيام وليا لها إلا ومعها زوجها أو ذو حرم معها

والوجه فيه أن الله تعالى سمي الظهار في كتابه لمكان من القول وزورا وصورة الظهار أن يقول الرجل لامرأته أنت كظهر أمي ولو لا أن ظهره محرم عليه نظر أو مسما سمي الظهار لمكان من القول وزورا وإذا ثبت هذا في الظاهر ثبت في البطن والجنين انتهى فتأمل قوله ولأن البعض يدخل على من غير استئذان واحتشام والمرأة في بيتها في ثياب مخنثها عادة فلو حرم النظر إلى هذه الموضع أدنى إلى الإجماع قال بعض المتأخرين وتفسيرنا الدليل واضح إلا أن قوله يدخل على البعض من غير استئذان يشك بما ذكره صاحب البدائع في مسائل الدخول في بيت الغير أنه إذا كان من محال فلا يدخل عليه من غير استئذان فربما كانت كشوفة العورة فتقع بعينه عليها فيكره أن ذلك ثم استدل عليه بما رآه من كلامه أقول مراد المصنف بقوله أن البعض يدخل على البعض من غير استئذان أن العادة جرت بين الناس على دخول بعض المحارم على بعضهم من غير استئذان لا أنه أمر مندوب في الشرع وما ذكره صاحب البدائع حكم الشرع في أمر الدخول في بيت الغير فإنه قال وأما حكم الدخول في بيت الغير فإنه لا يدخل لا يخلو أما أن يكون اجنبيا أو من محارمه فإن كان اجنبيا فلا يحل له الدخول فيه ثم قال وإن كان من محارمه فلا يدخل من غير استئذان أيضا وإن كان يجوز له النظر إلى موضع الرنية الظاهرة والباطنة ثم قال إلا أن الأمر في الاستئذان على المحارم أسهل وأيسر لأن المحرم مطلق النظر إلى موضع الرنية منها شرعا انتهى فتأمل من أن الدخول في بيت الاجنبى من غير استئذان حرام والدخول في بيت محارمه من غير استئذان مكروه ولا يلحق في التاخي إلى الإجماع جريان العادة بين الناس بدخول بعض المحارم على بعضهم بالاستئذان وإن كان ذلك مما لا يباح في حكم الشرع وهو مدفوع شرعا فلا اشكال قوائمه والمحرم من لا يجوز المناجحة بينه وبينها على التماس بسبب كراهية الرضا والمصاهرة لوجود المعنيين فيسبغ بالمعنيين فيه الفسورة وقلة الرغبة كذا في الشرح وفي عبارة بعضهم يعني الإجماع وقلة الرغبة قال تاج الشريعة فإن قلت فعلى هذا ينبغي أن لا يقطع إذا سرق المرء من بيت أمه من الرضا بجواز الدخول من غير احتشام واستئذان فوقع نقضه في أن الإجماع لا يقطع عند البعض أما جواز الدخول من غير استئذان فمنع ذكره زاده أن المحارم من جهة الرضا لا بد من لهم الدخول من غير حشمة واستئذان ولهذا يقطعون بسرقه بعضهم من بعض انتهى كلامه واقفى أشبهه العيني في ذكر هذا السؤال والجواب بعينه أقول ليس الجواب تاما ولا قلت لا يقطع عند البعض فلما انعدم القطع عند البعض وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف كما في كتاب السيرة لا يرفع السؤال على قول أبي حنيفة ومحمد على قول أبي حنيفة أيضا في رواية أخرى عنه فإن كون المحرم بسبب الرضا في حكم المحرم بالنسب متفق عليه وإذا كانت العلقة في ذلك وجود المعنيين المذكورين كما قال المصنف يتوجب السؤال المذكور على قول الأكثر وهو النكاح والتمتاز بالرواية كما تقر في كتاب السيرة ولا يرفع عدم القطع عند البعض كما لا يخفى وما قوله وأما جواز الدخول من غير استئذان فمنع وتابيد ذلك بما ذكره شيخ الإسلام زاده فإنه إن لم يكن للمحارم من جهة الرضا الدخول من غير حشمة واستئذان لم يصح قول المصنف لوجود المعنيين فيه فإن وجود واحد من المعنيين فيه يتوقف على أن يكون له الدخول من غير حشمة واستئذان كما تحققته معنى السؤال المذكور على صحة قوله كما يوضح عنه ألفا في قول السائل فعلى هذا ينبغي أن لا يقطع إذا سرق المرء من بيت أمه من الرضا فالأولى في الاستدلال على كون المحرم بسبب في حكم المحرم بسبب أن يصار إلى الدليل القليل كما فعل صاحب البدائع حيث قال

والحاصل انه يخذف فيه بحكم كثرة المنزل فيه والطفل الصغير مستثنى بالتصريح لا يجوز للمملوك ان يطر مرسيه
الا الى ملبس الاجنبى النظر اليه منها وقال مالك مرة هو كالحرم وهو واحد قولى الشافعى له لقوله تعالى وما
ملكتم ايما نكاحا متحققا لدخوله عليها مخبر استيذان ولما انه فحل غير محرم ولا زوج والشهوة
متحققة لحران النكاح في الجملة والحاجة قاصرة لانه يعمل خارج البيت والمراد بالنص الاماء قال سعيد والحسن وغير
هما لا تفركم سورة النبى فانها في الاثلاث دون الذكر قال يعزل عن امته بغير ذنبا ولا يعزل عن نكاحه الا باذنها
لانه عليه السلام فحق عن العزل عن الحرية الا باذنها وقال لولى امة اعزل عنها ان شئت وكان الوطى حق الحرية
فضاء للشهوة وتحصيل الولد لهذا يخبر في الجب والعتة ولا حق للامة والوطى فلهذا لا ينقص حق الحرية بغير اذنها ويستبد بالملوك

وغیره لمیس ذلك المعنى يصح ههنا اذا لا يثبت المطلوب بمجرد كون المجهوب فاعل حقيقة الانزال فان هذا يتحقق بانزاله البول ونحوه وليس ذلك
بعلة محرمه النظر الى الاجنبية لامحالة وانما العلة لما شهوة المعنى فلا بد من تعيين مفعول ينزل ههنا بالمعنى حتى يتم المطلوب قوله والحاصل انه يؤخذ
فيه بحكم كتاب الله تعالى المنزل فيه اى يوجد فى كل واحد منها كذا فى شرح تاج الشريعة وقال بعض الفضلاء اى فى اثنتى العشرة لئلا
وتكسبه بالحمل والخاتمة ولا تشقى النساء على سبيل الاستخدام انتهى اقول الحق ما قاله تاج الشريعة اما اولاً فلا نه يصح ان يوجد فى كل واحد من الاثنتى
الثانية المارة اعنى النحصى والمجهوب والخنث بحكم كتاب الله تعالى بل ارب وهو قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم وكذا قوله تعالى ولا
يزينن زينتهن الا لبعوثهن فى ما معنى تخصيص ذلك بالثالث وحده مع امكان حمله على الثلثة جميعاً ومقصود المصنف من كلامه هذا بيان دليل
آخر قولى ما ذكره اولاً جامع للصورة الثالث معاً تسمى واثاناً فلان كلمة الحاصل يقتضى فى الاستعمال تفصيلاً سابقاً يكون ما ذكرنى فيه بالتخصيص
لذلك التفصيل وبذا انما يتصور ههنا اذا كان كلام المصنف هذا ناظر الى مجموع الصور الثالث المارة لا الى الصورة الثالثة وحدها سيما لو اريد بالضمير
المجوز وقى قوله يؤخذ به الخنث بالمعنى الغية المذكور فيما على سبيل الاستخدام كما زعمه ذلك البعض فانه لا يكون حينئذ كلمة الحاصل مساناً لما قبلها
اسماً كما لا ينبغي على زعمي فطنته قوله والمراد بالنص الا ما قال سعيد والحسن وغيرهما لا تؤخذكم سورة النور فانها فى الاثلاث دون المذكور قال صاحب
النماتية اطلق اسم السعيد ولم يقيده بالنسبة ليصح تناوله للسعيد بن على ما روينا من روايته المبسوط انتهى وتبعه جماعة من الشراح فى هذا التوجيه
ورده صاحب الغاية حيث قال اراد به سعيد بن المسيب لما ذكرنا عن الكشاف وقال بعضهم فى شرحه انما اطلق السعيد ليتناول السعيد بن سعيد بن
المسيب وسعيد بن جبير وفيه نظر لانه يلزم حينئذ ان يكون للمشترك عموم فى موضع الاثبات وهو فاسد انتهى اقول نظره ساقط ان الظاهر ان مراده هو
الشرح بالتناول فى قولهم ليتناول السعيد بن هو التناول على سبيل البديل لا التناول على سبيل الشمول والعموم ولا شك ان الثلثة كقوله
معانيه على سبيل البديل ولقد صرحوا به حتى قال الحق التفتازانى فى التلويح والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل والذي لا يجوز عندنا هو
الشافعى انما هو عموم المشترك لمعانيه على سبيل الشمول فى اطلاق واحد كما تقر فى علم الاصول وهو غير لازم من عبارة هو لا بالشرح وقال الشافعى
اعينى بعد نقل كلامه هو لا بالشرح ونظر صاحب المعانيه فيه قلت نظره واراد ولكن تعليقه غير مستقيم اما رده فلانه لم يستعمل احد من السلف
لفظ سعيد من غير نسبة واراد به سعيد بن المسيب او سعيد بن جبير اما ان تعليقه غير مستقيم فلانه ادعى فيه لزوم عموم المشترك ولا نسلم ثبوت الاشتراك
ههنا لان الاشتراك ما وقع لمعان انتهى اقول كلا وخليه ليس شئى اما الاول فلانه لا شك ان العلم هو لفظ سعيد لمجموع سعيد بن المسيب او سعيد
بن جبير فعدم استعمال السلف لفظ سعيد من غير نسبة فى سعيد بن المسيب او سعيد بن جبير على تقدير صحة ليس لعدم صحة اطلاق لفظ سعيد وحده
على احد منهما والا لما كان علما لكل واحد منهما بل يقصد بهما زيادة اظهار المراد وتعيينه واذا كان مقصود المصنف تناول لفظ سعيد ههنا للسعيد كى لا يربط
اليه هو لا بالشرح لزومه ترك النسبة وصح الاطلاق واما الثانى فلان لفظ سعيد علم مشترك والاعلام المشتركة ما تقر امره فى علم الخوف كيف يمنع ثبوت
الاشتراك ههنا وقوله لان الاشتراك ما وقع لمعان لا يجزى شيئاً لانه ان اراد بالمعاني ما يستفاد من اللفظ فهو متحقق فى العلم المشترك ايضا بل ارب

ولو كانت تحته أمة غيره فقد ذكرناها في الكتاب فصل في الاستبراء وغيره

وان اراد بها الصور العقلية المقابلة للاعيان الخارجية فليست تلك بمعتبرة في معنى المشترك فان المشترك ما وضع لمتعدد ويوضع متعدد واما شئ
كان ذلك المتعدد الموضوع له والامر في العلم المشترك كذلك فانه لا يتناول له سميان بوضع واحد بل لكل واحد منها وضع مستقل كما عرف في موضعه
ثم ان صاحب العناية على كون المراد بالنص الا ما يوجب آخر حديث قال ولان المذكور مخاطبون بقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فلو
دخلوا في قوله عز وجل او ما ملكت ايمانهم لزم التعارض انتهى اقول ليس ذاك بصحيح اما اولاه فانه يقتض مضطرب الاناث ايضا بقوله تعالى وقل للمؤمنين
يغضض من ابصارهم فان مقتضى ما ذكره ان لا تدخل الاماني قوله عز وجل او ما ملكت ايمانهم بناء على لزوم التعارض بينه وبين قوله تعالى
وقل للمؤمنات يغضض من ابصارهم مع ان دخول الاماني عليه واما ثانيا فلان اللازم من كون المذكور من المالك مخاطبين بقوله تعالى
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم دخولهم في جانب الغاضضين من ابصارهم لاني جانب من يجب غرض البعد عنه وهو الذي منع النظر اليه فان كلمة
من في قوله تعالى من ابصارهم للتبعيض كما سبق به انفسه وان كان احسن يغضوا بعضا من ابصارهم وهو غير معين فكذلك الآية مبنة
في حق من منع النظر اليه فلو دخل المذكور من المالك في قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم لم يلزم التعارض بين الآيتين اصلا وانما يلزم ان يكون
احدى الآيتين سبئية لمانى الآيتين من الاجمال وهو معنى صحيح من قد على كل حال فان قوله تعالى او ما ملكت ايمانهم على تقدير ان لا يدخل فيه ذكر
المالك كما هو مبني وكنذا نظيره من قوله تعالى لا يفتنون او ما ملكت ايمانهم الى آخر الآية فكلما سبئيات للاجمال الواقع في الآية الاخرى
كما لا يخفى على من رفق النظر وحق قوله ولو كانت تحته امة غيره فقد ذكرناه في النكاح يعني قوله واذا تزوجتم فالانكاح في الغزل الى المولى عند
ابن حنيفة رحمه الله وعن ابى يوسف ومحمد ان الاذن اشياء قال في البدائع وجه قولهما ان يلجأ في قضاء الشهوة والغزل يوجب بقضاء فيه ولا يجوز
الجنس بحق الانسان من غير رضاه ووجه قول ابى حنيفة ان الكراهية في المحرم مكان خوف فوت الولد الذي له فيه حق والحق بهما في الولد بل يوجب
دون لانه وقوله لهما فيه نقصان قضاء الشهوة فيعم لكن حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال الا يرى ان من الرجال من لا مال له ولا زوجة
امرأة من غير انزال ولا يكون لهما حق الخصومة فدل هذا على ان حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال ايضا انتهى واورده عليه بعض الفقهاء
بعد نقله حيث قال اقول انما لم يكن لهما حق الخصومة لعدم صنع الزوج فيه بخلاف الغزل فانه يصنع ولذا يحتاج الى رضا في الغزل لمانى انتهى
اقول ليس هذا بشئ لان عدم صنع الزوج فيه لا يقتضى ان لا يكون لهما حق الخصومة اذ لا شك ان حتما لا يسقط بمجرد عدم صنع الزوج فيما يطلب حتما
الا يرى ان للزوج حق الخصومة في الحب الغنة بخلاف وان لم يكن لهما صنع الزوج فتعين ان الوجوب في ان لا يكون لهما حق الخصومة فيمن لا مال له
وهو يباح معها من غير انزال كون حتما في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال فكذا في الغزل تدبر

فصل في الاستبراء وغيره قال الشرح آخر الاستبراء انه احتراز عن على مقيد والمقيد غير المطلق وقال بعض الفضلاء فان قلت ان
الاحتراز عن المطلق فيما سبق قلت فهم ذلك بطريق الدلالة او الاشارة فانه يتضمن المس فالنهي عن المس منى عنه فلهذا عنه بالوجه فقلت
انتهى اقول لا السؤال شئ ولا الجواب اما الاول فلا نعم ما قالوا ان الاحتراز عن المطلق المقيد بعد الاحتراز عن المطلق حتى يتوجه السؤال

في قوله عز وجل

من معنى الآية الاخرى

في قوله عز وجل

في قوله عز وجل

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يلبسها ولا يقبلها ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يستبرأ ولا يصل فيه فوله عليه السلام في سبائا او طاس الا لا توطأ النجالي حتى يضعن خلصن ولا الحبالى حتى يستبرأن بحضرة افاد وجوب الاستبرأ على المولى دل على السبب في المسببة وهو استحداث الملك اليد لا نه هو الموجود في ماله

باين الاخر اذن عن الوطى المطلق فيما سبق بل مرادهم ان الوطى المقيد نفسه بعد الوطى المطلق نفسه فاختار يتعلق بالوطى المقيد وهو الاستبرأ وما يتعلق بالوطى المطلق وكيف يتوهم ان يكون مرادهم ان الاخر اذن عن الوطى المقيد بعد الاخر اذن عن الوطى المطلق . انتقاد المقيد لا يستلزم انتقاد المطلق كما لا يخفى فاما تصور ان يكون الاخر اذن عن الوطى المقيد بعد الاخر اذن عن الوطى المطلق واما تحقق المقيد فيستلزم تحقق المطلق في ضمنه فيصح ان يقال الوطى المقيد بعد المطلق اسطق بناء على ان المركب بعد المند وما صحت في النهاية وحراج الدراية واما الثاني فبان بناء على ان يكون المراد ان الاخر اذن عن المقيد بعد الاخر اذن عن المطلق . قد عرفت ما فيه ايضا لا معنى لقوله فلهذا اعتونه ماله على لان الشئ من ان افاد ان لا يذعن الوطى كان عنوانا بالمس عنونا ما لو جئ ايضا فبان منبغى ان لا يكون الفصل السابق بالوطى استقلالاً بل بالوطى استقالاتاً فلو ان الطاهر ان اذن بالوطى المطلق المذكور فيما تقدم في مسألة الغزال لما كونه مقيداً في فصل الاستبرأ فان الغزال لا يصح ان يكون مقيداً في فصل الاستبرأ وان مرادهم بالوطى المقيد جهنا ما في زمان لان الوطى في الاستبرأ مقيد بانه كما ستعرف في الغزال المطلق . انه وان المراد بالوطى المذكور في عنوان الفصل السابق ايضا ما في ضمن تلك المسألة لما ثبت عليه في صدره . لك الفصل قوله وان اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يلبسها ولا يقبلها ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يستبرأ اقول في اطلاق هذه المسألة نظر فان من اشترى جارية كانت تحت نكاح او كانت تحت نكاح غيره . لكن طلقها زوجا بعد ان اشترىها ذلك المشتري وقبضها او كانت معتدة الغية فانقضت عدتها بعد ان اشترىها وقبضها لم يلزم الاستبرأ في شئ من هذه الصور لما صرح به وسيظهر مما ذكره في حيلة الاستبرأ مع ان كلامنا في تلك الصور داخل في اطلاق هذه المسألة كما ترى فكان المناسب لتقيد هذا بما يخرج تلك الصور قوله لان هو الموجود في مورد النص قال بعض الفضلاء في نسخة كلام فان اشترى من حيلة ما وجد في مورد النص وبوجهه ليلحق به فان الظاهر ان التملك في صورة البيع والمبة والمخلع والكتابة يستبرأ صيانة لما لم يثبت له المبيع فلا حاجة الى استبرأ التملك انتهي اقول كلامنا ساقط اذ لا يشك ان مراد النص حصا ما يصلح للسببية في مورد النص في استحداث الملك واليد فالمعنى لان احدى استحداث الملك واليد هو الموجود في مورد النص للسببية في مورد النص . وقول ذلك القائل وهو يصلح لسببية منوع فان ما ذكره من ان ملكه فيه والعملة الحقيقية انما يقتضي ان يكون السبب فيه هو حياض الملك لا يد من غيره . فلهذا في حياض الملك لا يملكه في حياض غيره . في تقديره النص في بيان اعمدة فيه وبيان اعمدة حقيقة وما يكون وليلا عليها على ان تاج اعمدة قد كلفنا بيان عدم خاتمة السببية باوضح الوجوه حيث قال لا يقال الموجب كونها مسببة لان كونها مسببة اضافته والاضافات لا تدخل لها في العاية لانه لو اعتبر ذلك لسد باب التياس وانه ينتج بالتخصيص فلهذا في هذا الا كونها مملوكة رتبة وهذا هو الموثر كما ذكر في الكتاب انتهى ثم ان قول ذلك القائل فان الظاهر ان التملك في صورة البيع والمبة والمخلع والكتابة يستبرأ صيانة لما لم يثبت له المبيع فلا حاجة الى استبرأ التملك منوع ايضا فان علة الاستبرأ في اداة الوطى والمشة هي هو الذي يريده دون البائع ولهذا يجب الاستبرأ على المشتري لا على البائع لما سيأتي في الكتاب فمن اين كان استبرأ التملك قبل مباشرة السبب ظاهر ولئن سلم كونه ظاهرا بالنظر الى ما هو اللائق بحال المسلم من نصيبه لانه فذاك لا ينافي وجوب الاستبرأ على التملك بناء على توجيه شغل الرحم بما جزم فان مجرد توجيهه كاف في وجوبه كما سيظهر من البيان الذي

وهذا لان الحكمة فيه التعرف عن برادة الرحم صيانة للبناء المحترمة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه
وذلك عند حقيقة الشغل أو توهم الشغل بما محترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب ويجب
على المشتري لا على البائع لان العلة الحقيقية ارادة الوطى والمشتري هو الذي يريد دوز البائع فيجب عليه

في الكتاب قوله وبذلك ان الحكمة فيه التعرف عن برادة الرحم صيانة للبناء المحترمة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه او رغبة صاحب الصالح
والايضاح حيث قال يروى عليهم انهم يكرهون ان يعلق الولد الواحد من المائتين لعديم ان كان الاختلاط بينهما على ما مر في باب التدبير والاستتباب
نبوا ههنا حكمة الاستتباب على جوارحه انتهى اقول ليس يثبت في المشتري المراد بالاختلاط المذكور في قوله صيانة للبناء المحترمة عن الاختلاط
الحقيقة بل المراد به هو الاختلاط الحكمي وهو ان لا يبين ان الولد من اسي ما يعلق يرشد اليه قبول المنسب والانساب عن الاشتباه ويفصح عنه قول
صاحب الكافي في تعليل الاختلاط اذ لو وطئها قبل ان تعرف برادة رحمها فجارت لولد فلا يدري انه منه او من غيره انتهى والفرق يكرهه انما هو اختلاط
المائتين اختلاطاً حقيقياً فلا تدفع بين الكافيين في المتقين قوله وذلك عند حقيقة الشغل او توهم الشغل بما محترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب
لا يخفى على ذي فطنة سليمة ان في مرجع ضمير هو في قوله وهو ان يكون الولد ثابت النسب نوع اشتباه عن بردا قد خلت الساطون وفيه فقال صاحب العناية قوله وهو
ان يكون الولد ثابت النسب المراد من توهم الشغل بما محترم وهو ان يكون الولد بحيث يمكن اثبات نسب من غيره انتهى اقول فيه خلل فان تفسير المذهب كونه
بارجاء ضمير هو في قوله هو ان يكون الولد ثابت النسب بما محترم ليس بسديد لان الامر في حقيقة الشغل بما محترم ايضا كذلك فلا وجه للتخصيص بتوهم الشغل على انه لم يذكر اياها على ان يكون الولد
ثابت النسب بالمواطاة على ضمير هو الراجع الى توهم الشغل على مقتضى تقريره ولا يتم المعنى بدون ذلك فلا شك ان توهم الشغل بما محترم ليس نفسا يكون الولد ثابت النسب
حتى يصح حمله عليه بالمواطاة قال بعض الفضلاء وقوله وهو ان يكون الولد ثابت النسب اسي الاستتباب لان يكون الولد ثابت النسب
وحذف الجارح ان وان قياس انتهى اقول فيه ايضا خلل فان الاستتباب مع كونه بغيره من حيث اللفظ والمعنى عن ان يكون مرجع ضمير
هو ههنا ليس هو لان يكون الولد ثابت النسب بل لارادة الوطى ونظرا الى غلته ونوعه برادة الرحم نظرا الى حكمة كماله عليه عبارة الكتاب
فيما قبل وما بعد كيف ولوله يدع المشتري نسب الولد الذي جاوره المشتراة بعد ان استتبا باله مثبت نسب ذلك الولد منه لكونه فرأى الماشية
ضعيفا على ما عرف في محله فامعنى القول بان الاستتباب لان يكون الولد ثابت النسب فاعلم ان هذا المتكلم ان ضمير هو ههنا راجع الى
ما محترم مذكور قبله فالسنة وهو اسي الماء المحترم بان يكون الولد ثابت النسب على حذف الجارح من كلمة ان كما هو القياس على ما عرف في علم النحو
الولد ثابت النسب انما يتحقق بان تكون الامه من قبل في ملك الغير كما هو مبنيان فترقا قال تاج الشريعة وانا قيد بما محترم والكان الحكم في غيره
المحترم كذلك فان الجارية اذا كانت حاملا من الزنا لا يحل وطئها لانه اخرج الكلام مخرج اوضاع الشرع لان وضع الشرع ان لا يكون الا
في المحال انتهى كلامه واقفني اثره صاحب العناية في خلاصة هذا التوجيه حيث قال في بيان ما محترم بان لا يكون من بني وقال انما قيد
بذلك وان كان الحكم في غيره المحترم كذلك فان الجارية الحاملة من الزنا لا يحل وطئها محال على الصلاح انتهى وسلك بعض المتأخرين في توجيه
التقييد بما محترم مسلكا اخر وقصد رد التوجيه الاول حيث قال ولا يكون من بني لما سبق في كتاب النكاح ان نكاح المزية ووطئها جائز لا يستلزم
فاذا جاز وطئها بلا استتباب مع تحقق الزنا فجاز مع احتمال اولي ولا يراد عليه النقض بالجارية الحاملة من الزنا فانه لا يحل وطئها لان ذلك شغل
محقق ولا يلزم من عدم حل وطئها كذلك عدم حله لشغل محتمل على ان عدم جواز وطئها ليس لاحترام الماء بل لئلا يبقى ماء نزع غيره كما مر في

غير ان الارادة امر مبطن فبدا الحكم على دليلها وهو التمكن من الوطى والتمكن انما يثبت بالملك واليد
فان تصب سبباً وادير الحكم عليه تيسيراً فكان السبب استحداث ملك الرقبة المتوكل باليد وتعد
الحكم الى سائر اسباب الملك كالشراء والهبة والوصية والميراث والحلم والكتابة وغير ذلك

كتاب النكاح الى هنا كلامه اقول فيه غلط من وجوه الاول ان قوله لما سبق في كتاب النكاح ان نكاح المزنية ووطيها جائز بلا استبراء ليس ببل
صحيح للمدعى ههنا لان جواز نكاح المزنية وجواز وطئها للزوج بلا استبراء لا يدل على جواز وطئ البجارية المزنية للملك بلا استبراء وكيف والذي سبق
في كتاب النكاح هو انه اذا راسى امرأة ترى فتزوجها صل له ان يطاها عند ابى صنفه وابى يوسف وقال محمد لا احب له ان يطاها بالملك لست راسياً لانه
احتمل اشغل بدار غير فوجب التنزه كما في الشراء ولما ان الحكم بجواز النكاح امانة الفراغ فلا يومر بالاستبراء بخلاف الشراء لانه يجوز مع اشغل
فقد تخلص منه انه لا خلاف في وجوب الاستبراء في الشراء مطلقاً فانما الخلاف في الاستبراء في نكاح المزنية والكلام ههنا في الشراء ونحوه من
التمسك بالآثار لا يتم التقريب اصلاً والثاني ان قوله فاذا جاز وطئها بلا استبراء مع تحقق الزنا فجاز مع احتمال اولي ليس مستقيم لان مجرد احتمال الزنا
لو كان مجوزاً للوطى بلا استبراء لارتفع وجوب الاستبراء في باب تملك البجارية بالكلية اذا احتمال الزنا غير متحقق في كل جارية مملوكة وان كان مراد
انه اذا جاز وطئها بلا استبراء في صورة النكاح مع تحقق الزنا فجاز مع احتمال اولي في تلك الصورة لا يتم التقريب كما لا يخفى والثالث ان قوله
في دفع النقض بالبجارية الاحمال من الزنا لان ذلك شغل محقق ولا يلزم من عدم حل وطئها لذلك عدم حله لشغل محتمل الماء يتم ان لو كان لا اثر
في قول المصم بما يحرم قيد التوهم اشغل فقط للمجموع حقيقة الشغل وتوهم اشغل معا والظاهر من كلام المصم ان يكون قيد المجموع وقد فصح
عنه ذلك البعض من قبل حيث قال في شرح قول المصم وهو ان يكون الولد ثابت النسب وهو اى احترام الماء سواء اشغل به الرحم حقيقة
او توهم ان يكون الولد اى هل عنه ثابت النسب انتهى فاذا كان قيد المجموع يرد النقض بالبجارية الاحمال من الزنا فان رخصها مستحقة
بما هو محرم مع وجوب الاستبراء فيها ايضا والرابع ان قوله على ان عدم جواز وطئها ليس لاحترام الماء بل لثبوتها بقي ما ذرع غيره كما مر في
كتاب النكاح مما لا حاصل له ههنا فان مدار النقض المذكور على عدم احترام الماء فيها فان نقض بها التقيد بما هو محرم وكسا والقول بان عدم
جواز وطئها ليس لاحترام الماء فيها لا يدفع النقض بل يريده كما لا يخفى قوله غير ان الارادة امر مبطن فيه ان الحكم على دليلها وهو التمكن من الوطى
قال صاحب العناية في بيان هذا فان صحيح المزاج اذا تمكن منه ارادة ورد عليه بعض الفضلاء حيث قال فيه بحث فان غير صحيح المزاج ممنوع
ايضا عن الوطى ودواعيه وقال ولعل الاولى ان يقول فان الظاهر ان يتمكن منه يريده والتمكن انما يثبت بالنع والارادة من التمكن الشرعي
انتهى اقول كل من اراده وما اختاره ليس تمام اما الاول فلان كون غير صحيح المزاج ممنوع ايضا عن الوطى ودواعيه ممنوع فان غير صحيح
المزاج عاجز عن الوطى والمنع من الشيء انما يكون عند القدرة عليه الا يرى انه لا معنى لان يقال الاعنى ممنوع عن النظر الى المحرمات وعن
هذا قال تاج الشريعة في بيان ان الاستبراء يجب على المشتري لا على البائع لان الشارع نهي عن الوطى والنهي انما يستقيم عند تمكن الوطى
والتمكن للمشتري لانه هو التملك لا على البائع لانه معرض انتهى واما الثاني فلانه كيف يكون المراد من التمكن ههنا هو التمكن الشرعي والظاهر ان
التمكن الشرعي ما هو محرم شرعاً غير متصور والوطى قبل الاستبراء محرم قطعاً ولا شك ان علة الاستبراء متوهمه عليه فلا بد ان يكون وليلاً ايضاً تقيداً
عليه والمنفروض انه هو التمكن من الوطى فلو كان المراد من ذلك التمكن هو التمكن الشرعي ودون التمكن الطبعي لزم ان يتمكن من المحرم الشرعي

وكذا يجب على المشتري مال الصبي ومن المرأة والمملوك ومن لا يحل وطيبا وكذلك اذا كانت المشتراة بكل الوطأ تحقق السبب ادارة الاحكام على
 الاسباب واليحكم بطونها فيعتبر تحقق السبب عند توم الشغل وكذا لا يثبت بالبعضية التي اشتراها وانما هو بالحيضة التي خاضها بعد الشغل
 او غيره من اسباب الملك قبل القبض ولا بالولاة الحاصلة بعد ما قبل القبض خلافا لرواية السبب تحدث الملك وليد الحكم لا يستلزم السبب
 كذا لا يثبت بالحاصل قبل الاجارة في بيع الفضول وان كانت في الماشية وكذا بالحاصل بعد القبض في الشغل الفاسد قبل كسبه بها شغل صحيحا لما قلنا وجب جارية
 لشغلها فيها شغل فاشترى الباوان السبب لم لان السبب يضاف الى تمام العلة ويختار بالحيضة التي خاضتها بعد القبض في محرمية او محرمية باكتسابها بعد الشغل
 المحرمية او محرمية المكتوبة لوجودها بعد السبب هو استحداث الملك والياد هو مقتضى المحرمية لما في حالة الحيض ولا يجب كسبه لانه اذا خاضها في المحرمية
 اوطأ بها او فلكل المحرمية لان السبب هو استحداث الملك والياد هو مقتضى المحرمية لما في حالة الحيض ولا يجب كسبه لانه اذا خاضها في المحرمية
 محرم الوطأ والياد هو مقتضى المحرمية لما في حالة الحيض ولا يجب كسبه لانه اذا خاضها في المحرمية
 فالاطلاق الذي لا يوجب الفضل الوطأ الرغبة والاشارة من الدخول في البيت وهو محرم لان السبب لا يثبت في المحرمية ولا في غير المحرمية ولا في غير المحرمية

تكملة شرحها وهو ظاهر المحذور تامل قوله وكذلك يجب على المشتري من مال الصبي ومن المرأة والمملوك ومن لا يحل وطيبا وكذلك اذا كانت المشتراة
 بكل الوطأ تحقق السبب وادارة الاحكام على الاسباب دون الحكم فاعلموا ان الحكم تترامى في الجنس لا في كل فرد واقتضى عليه
 صدر الشريعة في شرح الوقاية واجاب حيث قال يروى عليه ان الحكم لا تترامى في كل فرد ولكن تترامى في الانواع المضبوطة فاذا كانت الامم كبرا
 او مشترية من لا يثبت نسب ولد لانه ينبغي ان لا يجب الاستبراء لان عدم الشغل بالماء المحرم يمتنع في هذه الانواع والجواب انه انما يثبت بالنظر
 لقوله عليه السلام في سبايا اوطاس الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن حملن ولا الحبالى حتى يستبرن بحضته فان السبايا لا تخلو من ان تكون فيها كبرا
 او مسبية من امرأة ونحو ذلك ومع هذا حكم النبي صلى الله عليه وسلم حكما عاقلان يخص بالحكمة فاذا ثبت الحكم في السببي على العموم ثبت في سائر اسباب
 الملك كذلك قياسا فان العلة معلومة ثم تابد ذلك الاجل الى هنا كلامه واجاب صاحب الاصلاح والايعناح عن الاعتراض المذكور بوجه
 اخر فقال ان تومهم اشغل ثابت في البكر وفي المشترية من لا يثبت نسب ولد لانه في الاول فلان احتمال وصول الماء الى الرحم فانه يرد
 زوال العذرة واما في الثانية فلما ذكر في الكافي من ان المعتبر التوم سواء كان من المالك او من غيره ورد الجواب الذي ذكره صدر الشريعة بان
 الاعتراض المذكور ليس على الحكم حتى يندفع ببيان وجه ثبوت عامل على الحكم بانها لا تصلح حكم لعدم افرادها بحسب الانواع المضبوطة انتهى وقال
 بعض المتأخرين بعد نقل ذلك الرد والردود وان مبنى الجواب المذكور على ان وجوب رعاية الحكم في الانواع ليعلم بالحكمة لتلك النوع لا تكون
 بالحكمة فحاصله ان الحكم عام لتلك الانواع وهنا بالحديث فلا حاجة الى ثبوت الحكمة فمما لا يتيقن قوت البشيرة عليه ومنها ما يتيقن ذلك ولما كان
 فيه من قبيل الثاني تعرض الفقهاء قاطبة لبيان الحكمة فيه فقالوا انها تعرف براءة الرحم صيانة للمياه المحترمة عن الاختلاط والانساب عن الاشتبا
 وذلك عند حقيقة الشغل او تومهم اشغل بما يحترم وهذا لا ينافي ثبوت عموم الحكم بدليل من الادلة الشرعية فان الدليل الشرعي في كل حكم شرعي مما
 لا بد منه وهو غير الحكمة فيه ولا يدفع الحاجة الى ثبوت الحكمة فيه فتولد فحاصله ان الحكم عام لتلك الانواع وهنا بالحديث فلا حاجة الى ثبوت الحكمة فمما لا يتيقن
 عن سنن الصواب هذا فان ماله الاعتراف بعدم صلاحية ماعده اساطين الفقهاء حكمت في هذه المسألة لان يكون حكمه فيها ونهرا لا يتجاسر عليه
 المتشعشع ثم اقول بقى شئ آخر في جواب صدر الشريعة وهو ان قوله فلا يثبت الحكم في السببي على العموم ثبت في سائر اسباب الملك كذلك قياسا
 ليس بتمام فان الغرض ودفعي المسببية على خلاف القياس لتحقيق المطلق للاشتغال بها وهو الملك كما صرح به في الغاية وغيره بشرط القياس ان
 لا يكون حكم الاصل معه ولا عن سنن القياس كما عرف في علم الاصول فانه تيسر اثبات الحكم في سائر اسباب الملك بطريق القياس فالوجه ان
 يقال دلالة بدل قوله قياسا فان الشرط المذكور منت في الدلالة فيستقيم المعنى بتجريد قوله ولم يذكر الدواعي في المسببية وعن محمد انها لا تحترم قال في
 الغاية واشتد ذلك حيث تعدى الحكم من الاصل وهي المسببية الى الفرع وهو غير ما حيث حرمت الدواعي في غير المسببية ومنها ما يجب بان لا
 باعتبار اقتضاء الدليل المذكور في الكتاب وفيه نظر من وجهين احدهما ان التعدي ان كان بالقياس فالجواب المذكور غير وافي لان عدم التغير
 بشرط القياس كما عرف موضعها وانتفاء الشرط ليلزم انتفاء المشروط والثاني ان اول على حرمة الدواعي في غير المسببية امر ان الانتفاء والوقوف

ان الحكم فيما استحق القول بان ليس بشئ فان شاع الصانع الحكيم لا يجوز ان يحكمه وانما قد تضمننا

الاشارة

الاشارة

الاشارة

الاشارة

بخلاف المشتراة على ما بينا ولا سبيل في الحامل بوضع الحمل ما روينا في وقت الأشهر بالشهر لأنه أقيم في حقهم مقام الحيض كما في المعتدة
والخاصية في أنثائه بطل الاستبراء بالأيام للمقدلة على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل كما في العدة فان ارتفع حيضها
تركها لثبوتها لئلا يثبت بحامل وقم عليها وليس فيه تقدير في ظاهر الرواية وقيل يثبت بشهرين أو ثلاثة وعن محمد أربعة أشهر
وعشر عنه شهران وخمسة أيام اعتبار العدة الحرة أو الأمانة في الوفاة وعن فرقة سنتان وهو رواية عن أبي حنيفة **قال**
ولا بأس بالاحتياط لا سقاط الاستبراء عند أبي يوسف خلافاً لمحمد وقد ذكرنا الوجهين في الشفعة والمكسر في قول أبي يوسف فيما إذا أعلن الباطن
لم يقر بها في ظهرها ذلك قول محمد فيما إذا قرها وأحيلة إذا لم تكن تحت المشتري حتى أن يترجها قبل الشر لا يترجها

في غير الملك فان لم يحرم بالثاني فليحرم بالاول اذا حرمة فوجد بالاحتياط ويمكن ان يجاب عنه بان التعديت هنا بطريق الدلالة كما تقدم ولا يبعد ان يكون
للاحق دلالة حكم لدليل لم يكن للمحقق به لعدمه والدليل هنا ان حرمة الدواعي في هذا الباب مجتمعة لم يقل بها الشافعي واكثر الفقهاء فلما كان علتهما
في المسببة امر واحد لم يقبض ولما كان في غير الامر ان قصدا اعتبر الى لفظ العناية أقول في قوله فلما كان عليها في المسببة امر واحد لم يقبض
فان العلة اذا كانت علة صحيحة تامة فوجدتها لا تثنى في اعتبارها ولا يفرق بالعمل بها وان كان الحكم ما وقع الاجتهاد في خلافه كيف ولم ينقل من احد
ان العلة الواحدة لا تكفي في المسائل المتخالفية بل ترى كثير من المخالفات قد اكتفوا فيها بعلة واحدة وحرمة ما يؤخذ فيه بالاحتياط فكان الاكتفاء
بعلة واحدة أولى والظاهر ان الاقتصار الى احرام علة صحيحة تامة ولما قالوا في تعليل حرمة الدواعي قبل الاستبراء في غير المسببة لا فضاءها الى الوطء الحرام
اولا احتمال وقوعها في ملك الغير ولا شك ان كلمة او تدل على استقلال كل واحدة من العلتين واكتفوا في تعليل حرمة الدواعي في كثير من المسائل
بالعلة الاولى كما في الظهار والاعتكاف والاحرام وفي المنكحة اذا وطئت بشبهة كما سيجي في الكتاب هذا وقد اقول بعض المتأخرين على قول صاحب
العناية ويمكن ان يجاب عنه بان التعديت هنا بطريق الدلالة كما تقدم ولا يبعد ان يكون الاحق دلالة حكم لدليل لم يكن للمحقق به لعدمه حيث قال
بعد نقل ذلك ولا يخفى ان كون هذا من قبيل الدلالة دون القياس غير مهم انتهى أقول ليس هذا مستقيم اما اول فلان المنع وظيفة الجميع فان قيل
جوابه منع كون التعديت فيما نحن فيه بطريق القياس حتى يلزم المحذور المذكور في النظر وهو تعديت الحكم من الأصل الى الفرع بتغير كاعرف في علم الآراء
والاشتباه بانها يجوز ان تكون بطريق الدلالة ولا استحالة للتقييد في هذا الطريق فمما يمتنع منع كون هذا من قبيل الدلالة دون القياس خروج عن
قواعد اداب المناظرة وانما ثانيا فلان منع كون التعديت فيما نحن فيه من قبيل الدلالة دون القياس ساقط جدا وقد تقرر في اصول الفقه ان من
شرط القياس ان لا يكون حكم الأصل معد ولا عن القياس وقد ذكر صاحب العناية فيما مر ان حكم الاستبراء ثابت على خلاف القياس فتحقق للملك
المطلق للاستمتاع فلا مجال للقياس فيه وانما تيسر الاحتاق بطريق الدلالة وقد اشار اليه هنا بقوله كما تقدم فلا وجه للمنع المذكور بعد ذلك ثم
ان لذلك البعض في هذا المقام كلمات اخرى واية يطول نذكرها الكلام بلا طائل فنصفنا عن التعرض لها وما للاختصار قوله بخلاف المشتراة
على ما بينا قال صاحب العناية وقوله على ما بينا اشارة الى قوله والريضة في المشتراة اصدق الرغبات انتهى وتبعه العيني اقول هذا اخطأ ظاهرا
لا فرق بين المسببة والمشتراة في كون الرغبة في كل واحد منهما اصدق الرغبات فكيف يصح ان يشير المصنف في بيان الخلاف بينهما الى لا فرق
بينهما فيه اصلا وانما الصواب ان قوله على ما بينا اشارة الى قوله اول احتمال وقوعها في غير الملك اعني اعتبار ظهور الحمل ودعوة البائع او جهوا
بين المسببة والمشتراة كما يدل عليه قطعاً قوله لانها تمتل وقوعها في ملك الغير لانه لو ظهر بها قبل لاتصح دعوة الحرة في قوله والاستبراء في الاحتياط
بوضع الحمل ما روينا قال صاحب العناية وقوله ما روينا اشارة الى قوله عليه السلام ولا يحبال حتى يصير مجلسي تنوا قول قد انتهى الشارح المذكور في
لفظ الحديث الذي رواه المصنف فيما مر حيث قال لا يحبال حتى يصير مجلسي تنوا لا يحبال حتى يستبرأ في قوله ان هذا كان ظاهرا
يخفى فكان السقوط من طغيان القلم فانه غير ما قلنا قوله واحيلة اذا لم تكن تحت المشتري حرة ان يترجها قبل الشر ثم يشير بما قال في الخبر المتنازع

الاحتياط

لأن الحيض يمتد شطر عمرها والصوم يمتد شهرا فرضا وأكثر العمد فلا ففي المنع عنها بعض الحرج ولا كذلك ما عداها القصور
مُدحها وقد رخصه ابن النبي عليه السلام كان يقبل وهو صائم ويضاهج نساءه وهن حيض قال من له أمتان اختان
فقباحا بشهوة فإنه لا يجمع واحدة منهما ولا يقبله ولا يمسها بشهوة ولا ينظر إلى فرجها بشهوة حتى يمكث فرج الآخر غير ملبك
أو تكلم أو يتعقها وأصل هذا أن الجمع بين الاختين المملوكتين لا يجوز وطبعا لا طلاق قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين و
لا يعارض لقوله تعالى أو ما ملكتم أيا نكحوا لأن التبريم للحرم وكذا لا يجوز الجمع بينهما في الدواعي لا طلاق النص ولكن الدواعي التي لو لم
بمنزلة الوطء في التحريم على ما مقداره من قبل فإذا قبلها فكانت وطئها ولو وطئها ليس له أن يجمع أحدهما ولا أن يأتي بالدواعي فيها فكذا إذا
قبلها وكذا إذا مسها بشهوة وانظر إلى فرجها بشهوة لا يملك غيرها غير ملبك أو تكلم أو يتعقها لأنه لما حرم عليه فرجها لم يبق جامعا

زمان وجود الملك خالي عن محل مطلقا وباجلده لزم تاخر حكم الشيء عن الشيء زمانا ممنوع ولزوم تاخره عنه ذاتا مضرورة كون حكم الشيء متفرعا عليه
لا يلزم من خروج زمان عن محل مطلقا فيما نحن فيه حتى يجب الاستبراء قوله لان الحيض يمتد شطرا قال صاحب النهاية اي يقرب من شطرها وهو عشرة
ايام في كل شهر فكان قريبا بنحوه وبهي نصف الشهر انتهى واقضى اثره صاحب الكفاية وقال صاحب معراج الدراية اي قريب شطرها
هو الثالث والمراد البعض انتهى وقال صاحب العناية بعد نقل ما في النهاية وفيه نظرا انه يشير الى ان الشطر هو النصف ويتقوى بذلك استدلال
الشافعي علينا بالحديث ان الكثر في خمسة عشر يوما انتهى اقول نظره ساقط جدا فان الحديث الذي استدل به الشافعي علينا وهو قوله عليه السلام في الحيض
دين المرأة تقع احد عشر شطرا لا تصح ولا تصح واجه استدلال المراد به زمان الحيض والشطر هو النصف فكان كثره خمسة عشر يوما وقال الشافعي
حتى صاحب العناية نفسه ليس المراد بالشطر في الحديث حقيقة لان في عمر زمان الصغرى مدة الحمل وزمان الايام لا تحصى فشيء من ذلك فخرنا ان المراد به ايتار الشطر واذن
بالعشرة بهذه الاثار كان مقابلا للشطر حصول التوفيق انتهى فظهر من ذلك انه اذا كان الشطر هو النصف كما اشار اليه صاحب النهاية ههنا ونفس عليه الجوهري في صحيحه وانظر في آخر
لا يتقوى استدلال الشافعي علينا بالحديث المذكور بل يمتشي استدلال به علينا اصلا حيث لم يكن مجال لكون الشطر هناك على حقيقة نعم
عمر المرأة لما كما بينوا بل لا بد وان يحل على المجاز بان يكون المراد به ما يقارب الشطر كما ذكره واقاطية هناك وعليه جرى صاحب النهاية ههنا ايضا
فكان صاحب العناية غي ما قدمت يراه ثم ان بعض المتقدمين قال في هذا المقام وشطر الشيء نصفه وبعضه والمراد به ههنا هو الثاني دون
الاول كما ذهب اليه صاحب النهاية ولذا اقول باليقرب من شطره وقال فانه عشرة ايام وهو قريب من خمسة عشر يوما وبهي نصف الشهر فكان زعم
ان الشطر لا يحجب الا بمعنى النصف انتهى كلامه اقول ليس هذا بسديد لان محجى الشطر بمعنى البعض انما ذكره صاحب القاموس حيث قال الشطر نصف
الشيء وجزوه منه حديث الاستبراء فوضع شطرا اي بعضها انتهى ولكن ذاك ليس بقطعي في ان يكون الشطر حقيقة في معنى البعض ايضا فان كثر
كتب اللغة غير متكفل بالفرق بين الحقيقة والمجاز ولئن سلم انه حقيقة في معنى البعض ايضا فليس معنى البعض بمناسب للمقام لان مجرد تحقق الحيض
في بعض عمرها لا يقتضي المحرج في المنع عن الدعوى ايضا حالة الحيض وانما الذي يقتضي المحرج في ذلك تحقق الحيض في نصف عمرها او في قريب من نصف
عمرها الطول اذ لا يحجب اذاك وهو المنع من المحرج فلذلك حمل صاحب النهاية الشطر الواقع في عبارة المص ههنا على النصف واوله بالقرين
من النصف ليوافق مذهبا في اكثر مدة الحيض قوله واصل هذا ان الجمع بين المملكتين لا يجوز وطيا لا لطلاق قوله تعالى وان تجمعوا بين الاثنتين
ولا يعارض بقوله تعالى او مملكت اياكم لان التزج للمحرم قال تاج الشريعة فان قلت الاصل في الدلائل الجمع واما ههنا بان يحل قوله وان
تجمعوا على النكاح وقوله او مملكت اياكم على ملك اليمين قلت المعنى الذي يحرم الجمع بين الاثنتين نكاحا وجدهنا وهو طليقة الرحم فثبت الحكم ههنا
ايضا ولان قوله او مملكت اياكم مخصوص اجبا فان امه واخوته من الرضخ والامنة المجوسية حرام فلا يعارض باليس بمفصوص وهو المحرم للجمع
انتهى كلامه واقضى اثره صاحب الكفاية والشارح العيني اقول في كل من وجب الجواب نظرا ما في الوجه الاول فلان حاصله انه على تقدير ان
يحل قوله وان تجمعوا على النكاح ثبت حكم حرمة الجمع بين الاثنتين وطيا بملك اليمين ايضا دلالة لوجود المعنى المحرم فيه ايضا وهو طليقة الرحم لكنه ليس

استاذ

وقوله عليك أراد به ملك يمين فينتظم التملك بسائر أسبابه ببعاء وغيره وتعليق الشقص فيه كملك لكل لان الوطى يحرم به كذا
اعتاق البعض من احدتها كاعتاق كلها وكذا الكتابة كاعتاق في هذا الثبوت حرمة الوطى بذلك كله وبر من احدتها واجارتها
وتدبيرها لا تحل الاخرى لانها لا تحرم بها عن ملكه وقوله او نكاح اراد به النكاح الصحيح اما اذا تزوج احدتها النكاح فاسد لا يباح له ولا
الاخرى الا ان يدخل الزوج بها فيه لانه تجب العدة عليها والعدو كالنكاح الصحيح في التحريم ولو وطى احدتها ما حل له وطى الموطوءة
دون الاخرى لانه يصير جامعاً بوطى الاخرى لا بوطى الموطوءة وكل امرأتين لا يجزى الجمع بينهما النكاح فاما ذكرناه بمنزلة الاختين
قال يكره ان يقبل الرجل فوالرجل اولى او شبيهاً منه او يعاقبه وذكر الطحاوي ان هذا قول ابن حنيفة ومحمد بن قيس ابو يوسف رحمهم الله
لا بأس بالتقبيل والمعاقبة لما روى ان النبي عليه السلام طلق جعفر بن جهم من الحبشة وقيل بين عيسى

يتام اذ قد تقر في اصول الفقه ان عبارة النص اشارته ترجح على دلالة النص عند التعارض والظاهر ان افادة عموم قوله تعالى او املكك بتمام
حل الجمع بين الاختين المملوكتين وطيا بالعبارة ولا اقل من ان تكون بالاشارة فيلزم ان يترك بها دلالة الآية الاخرى على حرمة الجمع بينهما
على مقتضى قاعدة الاصول واما في الوجه الثاني فلان حاصله ان قوله تعالى او املكك ايما كنتم من قبيل العام الذي خص منه البعض فصا طليان
الشبهة كما عرفت في علم الاصول فلا يصح ان يعارض ما هو ليس بمخصوص وهو المحرم للجمع لكونه قطعياً لكنه ليس بتمام ايضا اذ قد تقر في اصول الفقه
ان العام الذي خص منه البعض انما يكون طلياناً اذا كان المخصص موصولاً واما اذا كان مفصولاً متاخراً فالخاص اذ ذاك يكون ناسخاً للمعام في القدر
الذي تناوله الخاص ويكون العام في الباقي قطعياً بلا شبهة والظاهر ان مخصص الام والاخت من الرضاع والامه المجوسية من قوله تعالى
او املكك ايما كنتم ليس بموصول بل كان قطعياً كالحرم للجمع فلم يظهر الرجحان من ذلك الوجه حتى لا يصح للمعارضه فتأمل قوله
وقوله عليك اراد به ملك يمين فينتظم التملك بسائر اسبابه ببعاء وغيره قال صاحب الغاية قوله فينتظم التملك بسائر اسبابه اي اسباب التملك
كالشراء والوصية والميراث والنخل والكتاب والمهبة والصدقة انتهى اقول في بعض تشيكلاته خطأ وهو الوصية والميراث والكتاب واما في الوصية
والميراث فلان تملك الغير في الوصية والميراث انما يثبت بعد موت الموصي والمورث فكيف ذلك تحت قوله عليك في قوله فانه لا يباح واحدة منهما
ولا يقبها ولا يمسها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غير ملك او نكاح فان شيئا من الجماعه والمس والنظر لا يتصور
بعد الممات على ان نفس التملك ايضا على حقيقة غير متصور في الارث واما في الكتابة فخلاصتها بالاعتاق كما سيصرح به المص بقوله وكذا الكتاب
كالاعتاق في هذا كانت من فروع قوله او يعتقها غير داخله في قوله حتى يملك فرج الاخرى غير اذ المراد بالملك هنا ملك اليمين بدلالة عطف
قوله او نكاح عليه ولا يتصور تملك الفرع غير ملك يمين بالكتابة كما لا يخفى على من في معنى الكتابة شرعا قوله وكذا الكتابة كالاقتاق في هذا الثبوت
حرمة الوطى بذلك كله قال صاحب الغاية كلمة كذا في قوله وكذا الكتابة كالاقتاق زائدة وقال الشارح العيني بعد نقل ذلك قلت زيادة كذا في
كلام العرب غير مشهورة انتهى اقول هذا كلام عجيب اذ لا شك ان مراد صاحب الغاية ان كلمة كذا هنا زائدة اي مستدركة لانها زائدة كزيادة
المحروف لتحسين اللفظ كما توهمه العيني حتى يتوجه اليه قوله زيادة كذا في كلام العرب غير مشهورة وباجملة مراد صاحب الغاية الدخول لا التوجيه فاذا ذكر
العيني لغومض ثم اقول يمكن توجيه عبارة المص بان يدفع به الاستدراك في كلمة كذا او جوان مراد المص وكذا اي ولكون اعتاق البعض من
احدهما كاعتاق الكل الكتابة كالاقتاق اي كاعتاق الكل فيصير المقصود من كلمة كذا هنا هو التشبيه باقوله كما كان المقصود من كلمة كذا
قوله وكذا اعتاق البعض من احدتها كاعتاق كلها هو التشبيه ايضا باقوله فانه قال وايضا الكتابة كالاقتاق في هذا والغرض من التشبيه التشبيه
في تعين واحد كما يرشد اليه قوله لثبوت حرمة الوطى بذلك كله فتدبر قوله وبر من احدتها واجارتها وتدبيرها لا تحل الاخرى لانها لا تحرم بها عن ملك
اقول كان الظاهر في التعليل هنا ان يقول لانه لا تثبت بها حرمة الوطى فان مجرد عدم خروجها عن ملكه لا يقتضي ان لا تحل له الاخرى الا يرى انها
لا تخرج عن ملكه بالكتابة ايضا كما تقر في كتاب المكاتب وصرح به الشارح هنا ايضا فيما قبل مع انه اذا كانت احدتها تحل له الاخرى كما مر

وكما ما روى ان النبي عليه السلام نهى عن المكامعة وهي المعاينة وهي التقبيل وما رواه محمود بن الحسن
ما قبل التبرير ثم قالوا الخلاف في المعاينة في ازار واحد ما اذا كان عليه قميص وجبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحيح
قال كتابان بالمصافحة لانه هو المتواتر وقال عليه السلام من ماله اخاه المسلم وحرك يده تناثرت ذنوبه

وحمل الملك في قوله لا يخرج بها عن ملكه على ملك اليمين كما فعله بعض المتأخرين تعسف لا ينبغي اذا استعمل في اللغة والعرف على الوجه لا الملك اليمين
انما يقال ملك اليمين او ملك النكاح قوله ولما روى ان عليه السلام نهى عن المكامعة وهي المعاينة وهو التقبيل قال في الغاية
وتفسير المكامعة بالمعاينة فيه نظر لانه قال في ديوان الادب وغيره كأميراته ضاجعا وكأميراته قبلها وقال في القاموس نهى النبي صلى الله عليه
وسلم عن المكامعة والمكامعة هي عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه لاستترينها انتهى وقال العيني بعد نقل ذلك قلت
فيه نظر لان المضاجع هو المعانق غالباً ولا يضاجع احد غيره الا والغالب انه يعانق انتهى أقول ليس بهذا شيء لان كون المضاجع هو المعانق
غالباً ممنوع ولو سلم ذلك فلا يلزم منه ان تكون المكامعة هي المعاينة في الغالب وانما الذي يلزم ان تتلازم المكامعة والمعاينة في الغالب لا
ان التلازمين لا يكون عين الاخر كالابوة والنبوة فكيف يصح تفسير احد لهما بالاخرى ولو سلم صحة التفسير باللائيم بناء على المسامحة لم يقدح
لان المضاجعة لا وجدت بدون المعاينة وان كان في غير الغالب كانت المعاينة اخص من المضاجعة فلم يصح تفسير المكامعة التي هي المضاجعة
بالمعاينة على عدم صحة التفسير بالافضل ونظر صاحب الغاية انها هي في تفسير المكامعة بالمعاينة لا غير وقال بعض المتأخرين وفسر بالمص بالمعاينة
مع ان المكامعة هي المضاجعة في ديوان الادب وغيره كأميراته ضاجعا بنا على ان الكلام في المعاينة والظاهر ان ما نهى عن المضاجعة هو
ما كان على سبيل المعاينة لعدم الخلاف في اباحة المضاجعة لا على ذلك الوجه على ان المكامعة بحسب اللغة هي المضاجعة المخصوصة لا مطلقاً
في القاموس كما مضاجعة في ثوب واحد الى هنا كلام ذلك البعض في شرحه وقال في الحاشية فيه روى صاحب الغاية أقول كل من مقدّمات كلامه
مخرج اما قوله بناء على ان الكلام في المعاينة تعليلاً لتفسير المص بالمعاينة فقط بالظلال لان كون الكلام في المعاينة كيف يسوغ تفسير المكامعة
بغير معناه وهل يقول القائل في معنى لفظ الحديث ليكون مطابقاً لمعناه واما قوله والظاهر ان ما نهى عن المضاجعة عن ما كان على سبيل المعاينة فممنوع
اولم يقل احد من الثقات بهذا التخصيص عند بيان المراد بالمكامعة المذكورة في الحديث بل اطلقوا قال الزمخشري في الفائق نهى النبي صلى الله عليه
وسلم عن المكامعة والمكامعة هي عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه لاستترينها انتهى وقال ابو هري في الصحاح وكامعة مثل ضاجعة والمكامة
التي نهى عنها في الحديث ان يضاجع الرجل الرجل لاستترينها انتهى وقال المطرزي في المغرب نهى عن المكامعة والمكامعة هي عن ملائمة الرجل بالرجل
ومضاجعة اياه في ثوب واحد لاستترينها بغيره المراد بهما في الحديث عن ابي عبيد القاسم بن سلام وابن زبير وغيره وكذا احكامه الازهرى وكونه
انتهى واما قوله لعدم الخلاف في اباحة المضاجعة لا على ذلك الوجه فممنوع ايضا اذ لا شك ان شناعة المضاجعة الرجل بالرجل في ثوب واحد لا تستر
بينهما ليست باقل من شناعة مجرّ المعاينة ولو في غير داخل الثوب فكيف يقول باباثة الاولى من لا يقول باباثة الثانية سيما عند اطلاق لفظ
الحديث بل كونه حقيقة في نفس المضاجعة واما قوله على ان المكامعة بحسب اللغة هي المضاجعة المخصوصة لا مطلقاً والمضاجعة واستشاده عليه
بما في القاموس فليس بمفيد اصلاً لانها وان كانت هي المضاجعة المخصوصة الا ان معناها ليس عين معنى المعاينة ولا مساوياً له في التحقيق لانها لا
تتحقق كل منها عن الآخرة في بعض الصور كما عرفت من قبل فكيف يصح تفسير المكامعة بالمعاينة كما هو حاصل نظر صاحب الغاية فمن اين يحصل الرد عليه

فصل في البيع قال لا بأس ببيع السرقة ويكره بيع العذبة وقال الشافعي لا يبيع السرقة أيضا لأنه نجس العين فشابه العذبة وجلد الميتة قبل الذبح ولأنه منتفع به لأنه يلقى في الأرضي لاستكنه الربع فكان مالا والمال محل للبيع بخلاف العذبة لأنه ينتفع بها بخلقها ويخرج ببيع الخلو هو المروي عن محمد وهو الصحيح وكذلك يجوز له أن يبيع بالخلق كما لا يبيع بالخلق في العبيد والخلق طاعة له خالطته الخجاسة قال في من لم يجز ببيعهم إنما جاز في رأي آخر ببيعهم وقال كلني صلحها ببيعها فإنه يسعها أن يبيعها ويطلبها كما أنه أخبر ببيعهم كما منازعه له وقول الواحد في المعاملات مقبول على أي وصف كان لما مر من قبل وكذا إذا قال اشتريتها منه أو يبيعها لي أو تصدق بها علي لما قلنا وهذا إذا كان ثقة

ذكره ذلك لقائل لم ير أن غاسقة التامل ما يضيئ عن الانحاطة بلطاف البيان فبات المستعان

فصل في البيع قال الشراح آخر فصل البيع عن فصل الأكل والشرب واللبس والطب لأن أثر تأكل الأفعال متصل ببيان الإنسان وهذا لا وما كان أكثر اتصالا كان أحق بالتقديم انتهى أقول كان المناسب بسياق كلامهم أن يقولوا وما كان متصلا كان أحق بالتقديم إلا أنهم قالوا وما كان أكثر اتصالا كان أحق بالتقديم فإدراكه في ضمن بيان وجه تأخير هذا الفصل وجه تأخير الفصل السابق بعينه ما لم يفسد أيضا لأن ما هو المتقدم منها أكثر اتصالا بسبب الإنسان مما هو المتأخر كما يظهر بالتأمل الصادق قوله وهذا إذا كان ثقة فأن الثقة بالثقة فإن قيل قوله وهذا إذا كان ثقة يناقض قوله على أي وصف كان أصيب بأن معنى قوله ثقة أن يكون من يعتمد على كلامه وإن كان في غاية الجواز أن لا يكذب الفاسق لم روثه ولو جازته انتهى وأقضى أثره المعنى وقد سبقنا إلى ماخذ هذا المسألة والجواب تمام الأمر بوجهين أحدهما حيث قالوا وما قيل قوله وهذا إذا كان ثقة بعد قوله على أي وصف كان يعني أنه من يعتمد على كلامه وإن كان فاسقا لا يغير أن يكون فاسق صادق القول لا يكذب بمرثته انتهى أقول في السؤال شيء ولا الجواب أما الأول فظاهر بأنه لا يغير على قوله أنه إذا كان ثقة بل قال بعده وكذا إذا كان غير ثقة والكبراية أنه صادق فلا يناقض ما ذكره ههنا قوله فيما قبل على أي وصف كان نعم قد يرد بقوله وأما الكبراية أنه كاذب لم يسع أن يتعرض لشيء من ذلك على عدم دخول بعض جزئيات غير الثقة في الحكم السابق ولا ضمنه فيه لأن استغناء قوله على أي وصف كان عموم الأوصاف لا عموم الجزئيات كلامه ههنا تفصيل الجمله فيما قبل ولا بعدني أن يفيد التفصيل بالانقياس إلى الاجمال وأما الثاني فلأنه لو كان معنى قول المصنف ثقة في قوله وهذا إذا كان ثقة أن يكون من يعتمد على كلامه كما توهمه هو لا الشراح وهو معنى العدالة كما هو الظاهر لما تم معنى قوله وكذا إذا كان غير ثقة والكبراية أنه صادق أو يصحح معنى قوله غير ثقة من لا يعتمد على كلامه في شأن من لا يعتمد على كلامه كيف يتصور أن يكون أكبر رامي السامع أنه صادق ولما تم تعليل ذلك بقوله إن عدالة الخج غير لازمة لأن عدم لزوم عدالة الخج لا يدل على عدم لزوم الاعتماد على كلامه إذا المفروض في الجواب المذكور جواز كون الفاسق أيضا من يعتمد على كلامه فكان من يعتمد على كلامه ممن يعدل لا شك في عدم لزوم الاقتصار على ما لا يقتضي عدم لزوم الاعتماد على كلامه فإجاب أن مراد المصنف بقوله إذا كان ثقة إذا كان عدلا ويقول وكذا إذا كان غير ثقة وكذا إذا كان غير عدل لا تناقض بين ذلك وبين قوله على أي وصف كان أصلا كما تحققت أنفاً وبما يقع عن كون المراد بالثقة وبغير الثقة ههنا ما ذكرناه كلام صاحب المحيط حيث قال وهذا إذا كان الخج عدلا وإن كان الخج غير ثقة أو كان لا يدرى أنه ثقة أو غير ثقة يريد به أن الخج إذا كان فاسقا أو مستورا نظره فيه فإن كان أكبر راية أنه صادق إلى آخر كلامه فإنه ذاع عدلا موضع ثقة وفسر غير ثقة في قول محمد وإن كان الخج غير ثقة بالفاسق ومن لا يدرى أنه ثقة أو غير ثقة بالمستور حيث قال يريد به أن الخج إذا كان فاسقا أو مستورا ومن متبع كلمات ثقات المشايخ في باب مسائل فقبول خبر الواحد في كتمانهم المستورة لا يثبت عليه أن المراد بالثقة هو العدل وبغير الثقة غير العدل فانهم كثيرا ما يذكرون أن كل أحد من نفلي العدل والثقة موضع الآخرة وكذا الحال في غير الثقة وبغير العدل

فكذلك اذا كان غير ثقة في كبر رايه انه صادق وان عدل له المخبر في المعاملات غير انهما معا على امر واحد وان كان كبر رايه انه كان يبيع لم يبيع له ان يبيع من يبيع من ذلك لان
 اكبر الرأى يقيم مقام اليقين فكذلك اذا لم يعلم انها كفالين لكن اخبر صاحب اليد انها كفالين وأنه وكله ببيعها او اشتريها منه والمخبر ثقة قبل قوله وان لم يكن ثقة يعتبر اكبر
 الرأى لان اخباره حجة في حقه وان لم يخبره صاحب اليد بشئ فان كان في الاول لم يشترط حجة نظر انتقالها الى ذلك الثاني لان دليل ملكه وان كان يعرف ذلك له ان يبيعها
 وان كان في اليد فاسق لان يد الفاسق دليل الملك فحق الفاسق في اليد ولم يعلقه معارض ولا يعتبر اكبر الرأى عند وجود الدليل الظاهر ان يكون مثله كذالك
 مثله لك في عند يستحب له ان يتردد ومع ذلك لو اشتريها من رجل ان يكون في سعة من فله اعتداله الدليل الشرعي لان الذي اتاهها عبداً وامته لم يملكه ولم يشرها حتى
 يسأل ان يملكه ملك له فيعلم ان الملك فيها غيره فان اخبره ان ملكه اذن له وهو ثقة قبل ان يبيعك ثقة يعتبر اكبر الرأى وان لم يكن له رأي لو يشرها القيام بالحجر فلا بد
 من دليل قال لوان امرأة اخبرها ثقة ان زوجها الغائب مات عنها او طلقها ثلثا او كان غير ثقة وانما بكتاب من زوجها بالطلاق ولا تدري انه كلامه ام لا فان
 اكبر رايها انه حتى يبي بعد الفحري فلا بأس ان يفتد ثلثيها لان القاطع ظاهر كما منازع فكذلك لو قالت لرجل طلقني زوجي فانقضت عدتي فلا بأس ان يزوجها وكذلك الى
 قالت المطلقة الثلث انقضت عدتي وتزوجت بزوج آخر ومخل بي شرطتني فانقضت عدتي فلا بأس ان يزوجها الزوج الاول فكذلك لو قالت جارية لثقة
 لفلان فاعطني كذا العاطع لما يفتد خبره بغير ان اصل النكاح كافي سدا لكل الزوج حيث يزوج ثم تزداد النكاح والرضا لم يقبل فثبت بذلك جلاله ورجل وامرأتان

وقال بعض المتأخرين في حل هذا المقام قوله وقول الواحد في المعاملات مقبول على امي وصف كان يعني عدلا كان او غير عدل صديقا كان او بائعا
 كان او عبدا مسلما كان او كافرا جلا كان او ادمارة لكن بشرط كونه ثقة يعتمد على كلامه وان كان فاسقا يجوز ان يعتمد على قوله اذا كان وجهيا
 في الناس وامرورة لانه لا يميل الى حطام الدنيا لوجاهته ولا يكذب لموته فلا منافاة بين اشتراط عدم العدالة كما دل عليه قوله على امي وصف
 كان بين اشترط كونه ثقة كما صرح به بقوله وهذا اذا كان ثقة لان الثاني اعم من الاول ولو سلم فلا منافاة ايضا لان الاشارة بلفظ هذا الى
 كونه في سعة من ابتياعها بمجر وقوله وكلني صاحبها يبيعها لا الى قبول قول الواحد في المعاملات فان قوله يقبل ايضا اذا لم يكن ثقة كما صرح بقوله
 وكذا اذا كان غير ثقة الا ان قبوله يكون مع ضمنية التحريم الموافق الى هنا كلامه اقوال فيه فساد من وجوه الاول ان قوله لكن بشرط كونه ثقة
 يعتمد على كلامه ينافي قول المصنف وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رايه انه صادق فكيف يصح شرح كلامه بما ينافي صريح عبارته والثاني ان قوله وبين
 اشترط كونه ثقة كما صرح به بقوله وهذا اذا كان ثقة ليس بصحيح لان قول المصنف وهذا اذا كان ثقة انما يكون تصريحا باشتراط كونه ثقة او كونه
 الكلام عليه ولم يقل وكذا اذا كان غير ثقة ولما قال وكذا اذا كان غير ثقة كان كلامه صريحا في عدم اشتراط كونه ثقة كما لا يخفى والثالث ان قوله
 ولو سلم فلا منافاة ايضا كلام فاسد المعنى لان معناه لو سلم المناقاة بين عدم اشتراط العدالة وبين اشتراط كونه ثقة فلا منافاة ايضا ولا
 ان تسليم المناقاة يناقض القول بعدم المناقاة فكان مضمون كلامه المزبور جمعا بين النقيضين اللهم الا ان يكون قوله ولو سلم ناظر الى قوله
 لان الثاني اعم من الاول لا الى قوله فلا منافاة بين عدم اشتراط العدالة الى آخره فالمعنى ولو سلم عدم عموم الثاني من الاول فلا منافاة
 ايضا والرابع ان قوله لان الاشارة بلفظ هذا الى كونه في سعة من ابتياعها بمجر وقوله وكلني صاحبها لا الى قبول قول الواحد في المعاملات بل
 البطلان لان المصنف وغيره علموا كونه في سعة من ان ابتياعها ويطلق ما يكون قول الواحد في المعاملات مقبولا على امي وصف كان فلو كان
 الاول مشروطا بكونه ثقة دون الثاني لما صح تعليل الاول بالثاني ضرورة عدم استلزام تحقق العام بتحقيق الخاص والخامس ان قوله فان قوله
 يقبل ايضا اذا لم يكن ثقة كما صرح به بقوله وكذا اذا كان غير ثقة يدل على خلاف معناه من كون الاشارة بلفظ هذا الى كونه في سعة من ابتياعها بمجر
 قوله وكلني صاحبها لا الى قبول قول الواحد في المعاملات او لا شك ان قول المصنف وكذا اذا كان غير ثقة عطف على قوله وهذا اذا كان ثقة ولا ريب
 ان محس الحكم في المعطوف والمعطوف عليه واحد وهو ما اشير اليه بلفظ هذا في المعطوف عليه فاذا كان صريح معنى قوله وكذا اذا كان غير ثقة وكذا
 يقبل قول الواحد اذا كان غير ثقة كما اعترف به فلا جرم ان يكون معنى قوله وهذا اذا كان ثقة وقبول قول الواحد اذا كان ثقة على ان يكون
 لفظ هذا اشارة الى قبول قول الواحد وهو خلاف ما ادعاه والسادس ان اعترافه هنا بكون قول الواحد مقبولا فيما اذا كان غير ثقة ايضا
 ويكون قول المصنف وكذا اذا كان غير ثقة صريحا في ذلك يناقض قوله في صدر كلامه وبالمجمل ما ذكره ذلك البعض في هذا المقام بهرته خارج
 عن منج الصواب كما لا يخفى على ذوي الالباب قوله وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رايه انه صادق لان عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة
 للحاجة على ما مر قلت تعليله بقوله لان عدالة المخبر في المعاملات غير لازمة دليل واضح على كون مراده بغير الثقة غير العدل وبالثقة العدل كما

قال من احتكره ضيعته او لم يملكه من بلوغه فليس يحتكره اما الاول فلا يخفى على من يتعلّق بمسألة العامة الاخرى بان لا يكون له ان يملكه لو ان كان له ان يملكه
قول ابن حنيفة لا جرح العامة بما يتعلق بها جرح في المصير فليجرب الى ما شاء وقال ابو يوسف لا يطلق ما لم يملكه قال محمد بن علي بن ابي طالب من المصير في الغالب
بذلك فله المصير لا جرح في المصير من العامة به بخلاف ما كان في المصير لا جرح في المصير من العامة به بخلاف ما كان في المصير لا جرح في المصير من العامة به
لا يخفى على السلف ان لا يملكه من بلوغه فليس يحتكره اما الاول فلا يخفى على من يتعلّق بمسألة العامة الاخرى بان لا يكون له ان يملكه لو ان كان له ان يملكه
الا انما يتعلق به جرح في المصير لا جرح في المصير من العامة به بخلاف ما كان في المصير لا جرح في المصير من العامة به بخلاف ما كان في المصير لا جرح في المصير من العامة به
فان يملكه من بلوغه فليس يحتكره اما الاول فلا يخفى على من يتعلّق بمسألة العامة الاخرى بان لا يكون له ان يملكه لو ان كان له ان يملكه
حقوق المسلمين لا بالتسليم فليجرب الى ما شاء وقال ابو يوسف لا يطلق ما لم يملكه قال محمد بن علي بن ابي طالب من المصير في الغالب
ابن حنيفة لا جرح في المصير لا جرح في المصير من العامة به بخلاف ما كان في المصير لا جرح في المصير من العامة به بخلاف ما كان في المصير لا جرح في المصير من العامة به
طعامه من غير رضا قيل هو على الاختلاف الذي عرفته مع مال المدون وقيل ببيع بالانفاق لان ابن حنيفة يرى في الجرح في المصير من العامة به بخلاف ما كان في المصير لا جرح في المصير من العامة به
السلح في ايام الفتنة معناه من يعرف انه من اهل الفتنة لانه تسبب الى المعصية وقد يتناول في السير ان كان لا يعرف انه من اهل الفتنة لانه تسبب الى المعصية
يحتل ان لا يستعمل في الفتنة فلا يملكه من بلوغه فليس يحتكره اما الاول فلا يخفى على من يتعلّق بمسألة العامة الاخرى بان لا يكون له ان يملكه لو ان كان له ان يملكه
قال من لم يملكه من بلوغه فليس يحتكره اما الاول فلا يخفى على من يتعلّق بمسألة العامة الاخرى بان لا يكون له ان يملكه لو ان كان له ان يملكه

جرحه الخمر ويؤمر به بشي كالصلاة اذا توفرت بما اخرجها سنة غير نية والكبرياء انه صادق فيقول ان الرأى دليله عليه ايضا فيما نحن فيه بل فيما هو عظم
منه كالفروج والدرية وقال في النكاحية استقال نفسه بغيره في قوله تعالى من نكح ما لم يملكه من بلوغه فليس يحتكره اما الاول فلا يخفى على من يتعلّق بمسألة العامة الاخرى بان لا يكون له ان يملكه
في تفسيره المذكور وهو عظيم فانه سلك في تفسيره المذكور وسأب الدلالة واشبات الحكم فيما نحن فيه بالاولوية كما في قوله تعالى فلا تقل لهما افانه
منه عن الله ب ايضا بالاولوية وليت شعري ماذا يقول ذلك القائل في شأن الامام الرباني محمد رحمه الله تعالى فانه قال ايضا في الا
في هذا المقام والكبر الرأى يجوز للعمل فيما هو اكبر من هذا كالفروج ونكاحه وان من تزوج امرأة فادخلها عليه انسان واخبره انها امرأته الخ
كما نقل عنه في النهاية والكفاية ومخرج الدرر اية ولا يخفى انه ايضا مثل ما قال صاحب العناية في كونه من تلك الدلالة بالاولوية بل ذلك
ما ذكره قال صاحب العناية وعن هذا قال في النهاية والكفاية بعد نقل ذلك عن محمد بن علي بن ابي طالب ان فيما هو اكبر من هذا كالفروج والدرية
جاء العمل باكثر الرأى عند الحاجة مع ان الغلط اذا وقع لا يمكن تداركه فيما دون ذلك اولى انتهى قوله لان القاطع طاروا والاخذ امر الاول
لا يدل على انه امر فليثبت المنازع اختصر عليه بانه ان قبل خبر الواحد في النكاح بعد الصحة من هذا الوجه فوجه آخر فيه يوجب عدم
القبول وهو ان الملك للزوج فيها ثابت والملك الثابت للغير لا يبطل بخبر الواحد واجيب بان ذلك اذا كان ثابتا بدليل موجب ملك
الزوج فيها في الحال ليس بدليل موجب بل باستصحاب الحال وخبر الواحد اقوى من استصحاب الحال كذا في العناية وكثير من الشروح
قال بعض المتأخرين بعد ذكر هذا الاعتراض والجواب فيه بحث لانه سبق في فصل الاكل والشرب ان الحمل والحرمته من باب الديانات
فيقبل قول الواحد فيها اذا لم تتضمن الحرمته زوال الملك كما اذا اخبر واحد عدل بحمل طعام فيوكل او حرمة فلا يوكل لان الحرمته لا تنافي للملك
واما اذا تضمنت زوال الملك فلا يقبل ولا تثبت به الحرمته كما اذا اخبر عدل للزوجين انها ارتضعا من فلانة لان الحرمته الموبدة لا تنصو
مع بقاء ملك النكاح فافهم الجواب وبقي الاشكال انتهى كلامه اقول بحسب ساقط هذا لان الذي تقر في فصل الاكل والشرب وهو ان
خبر الواحد العدل يقبل في باب الحمل والحرمته اذا لم تتضمن زوال الملك واما اذا تضمنت زواله فلا يقبل بناء على ان بطلان الملك لا يثبت
بخبر الواحد وذلك كلام محمل لم يفصل فيه انه اذا تضمن زوال الملك الثابت بدليل موجب لم يقبل واما اذا تضمن زوال الملك الثابت باستصحاب
الحال فيقبل فبناء على الاعتراض منا نظرا الى ظاهر اجمال ما ذكره هناك فاجيب عنه بان المراد من زوال الملك هناك زوال الملك الثابت بدليل
موجب لزواله ولو كان باستصحاب الحال لان خبر الواحد اقوى من استصحاب الحال لكون الاستصحاب حجة دافعة لا مشبهة اصلا بخلاف
خبر الواحد فان الجواب المذكور هنا تفصيلا للاجمال الواقع هناك في ظاهره كالحج باشافيا قد حمل على الاشكال الذي في قوله ان لا يملكه من بلوغه فليس يحتكره اما الاول فلا يخفى على من يتعلّق بمسألة العامة الاخرى بان لا يكون له ان يملكه

٦٠

يحتل ان لا يستعمل في الفتنة فلا يملكه من بلوغه فليس يحتكره اما الاول فلا يخفى على من يتعلّق بمسألة العامة الاخرى بان لا يكون له ان يملكه لو ان كان له ان يملكه
اقول ليس هذا بشرح صحيح لان كون احتمال ان لا يستعمل في الفتنة منعيا في حق من لم يكن معروفا يكون من اهل الفتنة ممنوع كيف وامر المسلمين بمحاربة
الصلوات والاستقامة كما صرح به صاحب العناية وغيره فلعيل هذه المسئلة في حق من لم يكن معروفا يكون من اهل الفتنة ان لم يكن محتملا ان لا يستعمل في الفتنة
الصلوات والاستقامة كما صرح به صاحب العناية وغيره فلعيل هذه المسئلة في حق من لم يكن معروفا يكون من اهل الفتنة ان لم يكن محتملا ان لا يستعمل في الفتنة

ولقد كان الاجارة فرد على منفعة البيت ولهذا يجب الحرمة في التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو مخارجه فقطع نسبتوه عنه وانما قبله بالسواد لا يتم لا يمكن من تخليج البيعة والكف من اظهار بيع المخارجه في الامصار لظهور شعار الاسلام فيه بخلاف السواد قالوا هذا كان في سواد الكوفة كان غالب اهلها اهل الذمة فاساق سوادنا فاعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكن فيها ايضا وهو الاصح قال من حمل الذمي خمر افانه يطس له الاجارة حليفة او قال لا يوسف محمد بكه له ذلك لانه اعانة على المعصية وقد علم ان النبي عليه السلام لم يجر معشر اعداءه كالحمل اليه وله المعصية في شربها وهو فعل فاعل غير الذي يشرب من مشروبات الخمر ولا يفسد به الحديث محمول على الملوك بقصد المعصية قال الكتاب بنديم بن كويوت مكة ويكره بيع اهلها وهذا عند ابي حنيفة سرية

اقوى وارجح فلا اقل من ان يكون مساويا لاحتمال خلافه فالشك على معناه المصطلح عليه قطعاً ولو كان احتمال ان لا يستعمله في الفتنة ضعيفاً مرجوحاً كان احتمال ان يستعمله في الفتنة قوياً ارجحاً فينبغي ان يكون بيع السلاح من مثله في ايام الفتنة مكروهاً وجواب المسئلة على خلافه وبالحاجة لا بد للشرح المذكور اصلاً قوله ولان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا يجب الاجر بوجه التسليم ولا معصية فيه فانما المعصية بفعل المستاجر وهو المختار فيه فقطع نسبتة عنه اقول فيقتض هذا التعليل المذكور من قبل ابي حنيفة ربح في هذه المسئلة بمسائل متعددة كثيرة مذكورة في الذخيرة والمحيط وفتاوى قاضيهان وسائر المقربات من غير بيان خلاف في شيء منها من واحد من ائمتنا متناً انه اذا استاجر الذمي من المسلم ببيعة ليصلي فيها فان ذلك لا يجوز قال في المحيط والذخيرة لانه استاجر به ليصلي فيها وصلوة الذي معصية عندنا وطاعة في رعيه وامى ذلك اعتبرنا كانت الاجارة باطلة لان الاجارة على ما هو طاعة او معصية لا يجوز انتقي ومنها اذا استاجر المسلم من المسلم ببيعة ليصلي فيها المكتوبة او ان افاته فان هذه الاجارة لا تجوز في قول علمائنا وعند الشافعي يجوز قال في المحيط وبذلك لانها وقعت على ما هو طاعة فان تسليم الدار ليصلي فيها طاعة ومن ذهبنا ان الاجارة على ما هو طاعة لا تجوز وعنده تجوز وكان هذا بمنزلة ما لو استاجر رجل للماذان او الامانة لا يجوز عندنا لان طاعة وعند الشافعي يجوز فكذلك هذا استتبع ومنها انه اذا استاجر ذمي من ذمي ببيعة ليصلي فيها لا يجوز قال في المحيط والذخيرة لان صلواتهم طاعة عندهم معصية عندنا وامى ذلك كان لم يجز الاجارة انتقي اذ لا يخفى ان التعليل المذكور في الكتاب من قبل ابي حنيفة ربح في مسكنتنا يقتضي ان لا تبطل الاجارة في تلك المسكن ايضا فان الاجارة انما ترد على منفعة البيت ولهذا يجب الاجر بوجه التسليم ومنفعة البيت ليست لطاعة ولا معصية وانما الطاعة والمعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه فقطع نسبتة ذلك الفعل عن الموجه فينبغي ان يصح الاجارة فيها ايضا عنده مع ان الامر ليس كذلك كما عرفت فان قلت ان الاجارة وان وردت على منفعة البيت الا ان يجعل منفعة معين العقد لاجل الطاعة او المعصية تاثيراً في بطلان الاجارة قلت فيكون الامر كذلك فيما نحن فيه ايضا والحاصل ان الفرق بين تلك المسائل ومسكنتنا هذه في الحكم والدليل مشكل جداً فقلنا لم نعلم انه ذكر في الذخيرة والمحيط اذا استاجر الذمي من المسلم داراً ليسكنها فلا بأس بذلك لان الاجارة وقعت على امر مباح فجازت وان شرب فيها الخمر وعبد فيها الاصليب او ادخل فيها الخنزير لم يمتنع في ذلك شيء لان المسلم لم يوجر لها انما اجرك لسكنى فكان بمنزلة ما لو اجرد ارامين فاسق كان مباحاً وان كان قد يقضي فيها ولو اتخذ فيها بيعة او كنيسة او بيت تاركين من ذلك ابن كان في السواد وقال شيخ الاسلام واداه هذا اذا استاجر به الذي ليسكنها ثم اراد بعد ذلك ان يتخذ كنيسة او بيعة فيها فاما اذا استاجر في الايجاد ليقبض ببيعة او كنيسة لا يجوز ان يهتبا لفظ الذخيرة والمحيط قال بعض المتأخرين بعد نقل ذلك عن صاحب المحيط والاختلاف فيها بيننا وبين ما ذكره المص من التناهي في قول ان التناهي بينهما ممنوع ان يجوز ان يكون بناء وقول شيخ الاسلام فاما اذا استاجر في الايجاد ليقبض ببيعة او كنيسة لا يجوز على قول ابي يوسف ومحمدي هذه المسئلة لكون مختاراً نفسه قولها وانما يلزم التناهي بينهما ان لو قال لا يجوز عند ابي حنيفة او قال لا يجوز عند جميع جميعاً وليس فليس وذكر احد القولين في المسئلة ان خلافاً في بيان النجاسات ليس بمنزلة في كلام الثقات وعن هذا ترى كثير من اصحاب المتكلمين

في

ما

وقالوا بأس عليهم ارضها ايضا وهذا رواية عن ابي حنيفة روى بها فصار كالفداء ولا يحنف قول علي السلام
ان مكة حرام لا يباع مراحها ولا يوثق ولا يهاجر ولا يهجر ولا يفتك ولا يفتك ولا يفتك ولا يفتك ولا يفتك ولا يفتك ولا يفتك ولا يفتك
شوكها فكل في حق البيعة بخلاف النية لانه خالص ملك الباني ويكره ايجازها ايضا لقوله عليه السلام من اجر ارض مكة فكل ما اكل الربوا وكل
مكة تسمى السوانب على عهد رسول الله عليه السلام من اجتناب اليها سكنها ومن استغنى عنها سكن غيرها ومن وضع درهما عند قبيل يأخذ منه ما شاء
يعكره له ذلك لانه ملكه فمناجرت به نعماءه وان يأخذ منه ما شاء حلالا فحلالا وهو رسول الله عليه السلام عن قرض
جر نعماءه ينبغي ان يستوي دعه ثريا يأخذ منه ما شاء جزاء له وديعة وليس بقرض حتى لو هلك لاشي على اخذ والله اعلم

يذكرون قول ابي حنيفة في كثير من المسائل المخالفة بدون بيان المخالف ثم اشرح يبينون المخالفات الواقعة في ذلك وكيف لا يكون
مراد شيخ الاسلام بقوله المزبور ما ذكرناه وقد صرح محمد رحمه الله في الجامع الصغير بانه لا بأس عند ابي حنيفة ان تاجر يبيع بيت نار او كنيسة
او بيع او يبيع النخريه بالسواد وهل يطبق بمثل شيخ الاسلام ان يغفل عن مسئلة الجامع الصغير ثم قال ذلك لبعض ثم كلام المص صرح في ان
اجارة البيت لبيع فيه النخريه كونه معصية انما صحت عند ابي حنيفة لتخلل فعل فاعل مختار وقد صرح صاحب المحيط بان معصية كونه بيع النخريه
للذمي كغيره لان خطاب التحريم غير نازل في حقه ولا خافيهما بينهما ايضا من التنافي انتهى اقول كقول كلام المص صرحا فيما ذكره ممنوع يجوز ان يكون قول
المص وانما المعصية بفعل المتاجر وهو مختار فيه خارجا مخرج التغليب فان في المسئلة المذكورة صور ايجاز البيت لان يتخذ فيه بيت نار ويجاز
لان يتخذ فيه كنيسة و ايجازه لان يتخذ فيه مية و ايجازه لان يباع فيه النخريه ولا شك ان اتخاذه بيت النار واتخاذه الكنيسة واتخاذه البيعة معصية
لغوشي ايضا لكون الكفار مخاطبين بالايمان بلا خلاف واتخاذه تلك الامور في الايمان فكانت معصية قطعاً وان لم يكن بيع النخريه معصية لكان
بناء على القول بان خطاب التحريم غير نازل في حق الكفار فيجوز ان تكون الصور الثلاثة الاولى مغلبة على صورة بيع النخريه في قول المص انما المعصية
بفعل المتاجر وهو مختار فيه فقطع نسبتة عنه فكانه قال وانما المعصية في صورة اتخاذه المعصية بفعل المتاجر وهو مختار فيه فقطع نسبتة ذلك الفعل عن
الموجر واما في غير صور اتخاذه المعصية وهي صورة بيع الذمي النخريه فالامر بين فتح لا يتحقق التنافي بينه وبين ما صرح به صاحب المحيط كما لا يخفى ثم
لو سلم دلالة كلام المص على كون بيع النخريه معصية للذمي فلا خيفه لان في قول خطاب التحريم في حق الكفار قولين من مشائخنا فاحتمل بعضهم
غير نازل وعند بعضهم نازل كما عرفت في اصول الفقه في فصل ان الكفار مخاطبون بالشرائع ام لا فيجوز ان يكون مبنى كلام صاحب المحيط على القول

الاول ومبنى كلام المص على القول الثاني وكل وجه هو موصلها قوله وقال لا بأس ببيع ارضها وهو رواية عن ابي حنيفة تلاها مملوكة لهم فطهر
الاختصاص الشرعي بها فصار كالفداء ولا يحنف قول علي السلام وبه ترك لنا عقيل من ربيع وليس على ان عقيل
عرضة التملك انتهى واصل هذا ما ذكرني في غاية البيان وغير ما روى الطحاوي في شرح الاثار باسناده الى اسامة بن زيد انه قال
يا رسول الله انزل في دارك بكمة قال عليه السلام فهل ترك لنا عقيل من ربيع او دوروكان عقيل ورث ابا طالب وطالب ولم يرته جعفر ولا علي
لانها كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين وكان عمر بن الخطاب من اجل ذلك يقول لا يرث المؤمن الكافر حتى يهدى الحديث ما يدل على ان
كمة تملك وتورث لانه قد ذكر فيها ميراث عقيل وطالب مما تركه ابو طالب فيها من ربيع ودور انتهى ثم ان بعض المتأخرين بعد ان ذكرنا في الكافر
واصله المزبور على التفصيل المذكور قال ولا يخفى عليك ان هذا الحديث لا يدل على ميراث الارض قطعاً لاحتمال جريان الارث على الابنية
دون الاراضي الا يري الى صحة هذا الحديث ايضا لو كانت الاراضي والابنية عليها مملوكة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى تمييز ان الحديث
المذكور يدل على ميراث الارض قطعاً وقد ذكر فيه انه عليه الصلوة والسلام قال وهل ترك لنا عقيل من ربيع او دورو والرباع جميعاً
وهو الدار بعينها حيث كانت والحمة والنزل كذا في القاموس وغيره ولا شك ان كلام الدار والحمة والنزل انما لما يشتمل البناء والحرارة

مسائل متفرقة

قال ويكره التشييع والنقطة في المصحف لقول ابن مسعود رضي الله عنه جردوا القرآن ويروى جردوا المصاحف وفي التشييع والنقطة تركه التجريد لأن التشييع يحل بغيره والنقطة بغيره انما لا عليه فيكرة قالوا في زماننا لا بد لله من كرامة فترك ذلك اخلالاً بالخط وجرأ القرآن فيكون حسناً قال ولا بأس بتجليه المصاحف لما فيه من تعظيمه وصار كنقش المسجد وتزيينه بما الذهب وقد ذكرناه من قبل قال ولا بأس بان يدخل اهل الذمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكره في كل مسجد الشافعي قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هل وكان الكافر لا يخلو من جنابة لانه لا يغتسل اغتسل كاي حجه عنها والجانب يجنب المسجد وبهذا يختم ما دللنا والتعليل بالجناسة عام فينتظم المساجد كلها ولنا ما روى ان النبي عليه السلام انزل وقد ثقيف في مسجد وهم كفار وكان الحبث في اعتقادهم فلا يؤدى الى تلويث المسجد والآية محمولة على المحض واستيلاء واستعلاء وطائفتين عن امة كما كانت عادة في الجاهلية

التي هي الارض فكان معنى قوله عليه السلام وعمل ترك لنا عقيل من رباغ او دورا ترك لنا شيا من البناء والارض واذا كان وجه عدم ترك شي من ذلك استيلاءه على كل من ذلك بالارث من ابي طالب كما ذكره الطحاوي في شرح الآثار دل الحديث المذكور قطعاً على ميراث الارض ايضاً وانما لا يدل على ذلك لو كان لفظ الحديث وعن ترك لنا عقيل من رباغ وليس كذلك كما ترى بل لا مجال اصلاً لان يكون كذلك اذ لو كان كذلك لما تم جوابا عن قول سامة يا رسول الله انزل في دارك بكة فان عدم ترك عقيل مبنياً باستيلاءه على الابنية وحده لا يقتضي عدم ترك ارضها ايضاً حتى لا يمكن النزول في عرصته واره ايضاً وهذا مع وضوح كيف نحقق على ذلك البعض والتعجب انه قال في حاشية كتابه في هذا المقام الرباع جمع بين وهو الدار بعينها والمحلة والنزل كذا في القاموس انتهى وقال في اصل كتابه ولا يخفى عليك ان هذا الحديث لا يدل على ميراث الارض قطعاً الاحتمال جريان الارث على الابنية دون الاراضى ولم يلاحظ انه على ذلك كيف تم جواب ابى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وهل ترك لنا عقيل من رباغ او دورا والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسي ونفسه الوكيل

مسائل متفرقة قوله ولا بأس بتجليه المصحف لما فيه من تعظيمه وصار كنقش المسجد وتزيينه بما الذهب وقد ذكرناه من قبل قال صاحب الفتاوى يعني في فصل القراءة من الصلوة وقد سبقه صاحب الفتاوى الى التفسير بهذا الوجه اقول هذا سهو من الشارحين المذكورين لان المصنف ذكره في فصل القراءة من الصلوة لا صريحاً ولا التزاماً بل انما ذكره في باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها من كتاب الصلوة في فصل اوله ويكره استقبال القبلة بالفرج في اخلا يطهر ذلك بالنظر الى محله قوله للشافعي قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال تاج الشريعة في حل دلالة الآية على مدعى الشافعي خيس الله تعالى المسجد الحرام بالذکر فدل على ان النهي عن الدخول خاص في هذه الاماكن المحرمة في الشيء او يحصر الشيء في الحكم كقولنا انما الطبيب زيد وانما زيد طبيب انتهى اقول ان قوله لان انما يحصر الحكم في الشيء او يحصر الشيء في الحكم ليس بكلام مفيد هنا لان الخلاف ان الكفار بل يجوز لهم ان يدخلوا المسجد الحرام ام لا لاني انهم نجس ام لا وكلمة انما في الآية المذكورة انما هي في قوله تعالى انما المشركون نجس لاني قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فتاثير المحصر الذي تعبيره كلمة انما جوفى بجملة التي دخلت عليها كلمة انما لاني بجملة الاخرى فلا يتم التقريب قوله ولان الكافر لا يخلو من جنابة لانه لا يغتسل بخبره عنها والجانب يجنب المسجد بغيره لا يذهب عليك ان هذا الدليل لو تم لدل على ان لا يدخل الكافر شيئاً من المساجد ونذهب الشافعي انه لا يجوز دخول الكافر المسجد الحرام دون سائر المساجد فلم يكن هذا الدليل ملائماً لمذهبه وانما كان مناسباً لمذهب مالك كما لا يخفى قوله ولان الحبث في اعتقادهم فلا يؤدى الى تلويث المسجد الحرام بعض المتأخرين ظاهراً ان هذا دليل آخر ولا وجه له فحق التعبير حذف حرف التعليل ليكون اشارة الى دفع ان يقال كيف انزل في مسجده وقد وصفهم الله تعالى بكونهم نجساً انتهى اقول ليس ذاك بشئ اذ لا شك في صحته ان يكون هذا دليل آخر عطفنا لانا فان الحبث اذا كان في اعتقادهم لا يؤدى الى تلويث المسجد فلا يكون في دخولهم المسجد باس لا محالة فنقول ذلك البعض ولا وجه له تحكمه بحجب لا يخفى وكونه دليلًا مستقلاً على اصل المدعى لا ينافي ان يتضمن الجواب عن ان يقال كيف انزل النبي عليه السلام وقد ثقيف في مسجده وهم كفار وقد وصفهم الله تعالى

ولا في حيلة من قوله عليه السلام ليس للمرد الا ما طابت به نفس امارة وما روي انه اذا لم يلقوا لا نصب لشرع ولا له موقوف وموتة الى يد المسلمين بايجاف الخيل والركاب فليس لاحد ان يختص به بدون اذن الامام كما في سائر الغنائم ويجب فيه العشرة ان ابتداء توظيف الخراج على المسلم لا يجوز الا اذا استقاه بماء الخيل لانه حينئذ يكون ابقاء الخراج على اعتبار الماء فلو احيها ما تركها ونزلها غيرها فقد قيل الثاني احق به لان الاول ملك استغلا لها لا رتبة لها فاذا تركها كان الثاني احق بها

من الارض تجب يد لغوى وزيد عليه في الشرع اشياء اخر بيانها في قوله مما كان عاديا لا مال له او كان مملوكا في الاسلام لا يعرف له مال لعينه وبويعيد من القرية بحيث اذا وقف الانسان في أقصى المعام فصاع لا يسمع صوته فهو موات انتهى تأملت قوله ولا في حيلة قوله عليه السلام ليس للمرد الا ما طابت به نفس امارة به اقول لقائل ان يقول ان اعتبر عموم هذا الحديث يلزم ان لا يملك احد شيئا من الاملاك بغير اذن امام مع ظهور خلافه ولا شك ان كل احد يستبد في التملك بالبيع والاجارة والمبة والارث والوصية ونحوها من اسباب الملك من غير توقف على اذن الامام وان لم يعتبر عموم لا يتم المطلوب بهنا فان قلت عموم غير معتبر بل هو مختص بما يحتاج فيه الى راي الامام ما ذكرنا من سبب الملك لا يحتاج فيه الى راي الامام بخلاف ما نحن فيه قلت كون التملك فيما نحن فيه ما يحتاج فيه الى راي الامام اول المسئلة فيلزم النصا في قوله وما روي به يحتل انه اذن لقوم لا نصب لشرع تقر به ان المشروعات على نوعين احدهما نصب الشرع والاخر اذن بالشرع فالأول كقوله عليه السلام من قاء او عمت في صلوة فلم ينصرف والاخر كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه امي لا امام ولا ياذن للغاصي بهذا القول وكان ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم اذ اذن لقوم معينين وتحريضه على القتال لا نصب لشرع فذلك في يومنا هذا من قتل قتيلا لا يكون سلبه له الا ان ياذن الامام به فيجوز ان يكون قوله عليه السلام من احياء ارضاً ميتة فهي له من في لك القبيل وحاصله ان ذلك الحديث يحتل التأويل وما ذكره ابو حنيفة رحمه الله لا يقبل التأويل فكان راجحا كذا في الغاية وغيره وقال تاج الشريعة فان قلت ما رواه عامر بن الحطاب والحشيش وما روي به لم يخص فليكون العمل به اولى قلت ما ذكر لبيان انه لا يجوز الافتيات على راي الامام والحطاب والحشيش لا يحتاج فيما الى راي الامام فلم يتناولهما عموم الحديث فلم يصير مخصوصا والارض بما يحتاج فيها الى راي الامام لانها صارت من الغنائم بايجاف الخيل والبغال والركاب كسائر الاموال فكان ما قلنا اولى انتهى وقتني اثره صاحب الكفاية اقول كل من السؤال والجواب ليس بسديد اما الاول فلان كون ما رواه عامر بن الحطاب والحشيش انما يقتضيه كون العمل بما روي به اولى لكونه مما لم يخص ان لو خص الحطاب والحشيش ما رواه بكلامهم لم يوجب اذ يصير العام الذي خص منه البعض به ظني كما عرف في علم الاصول واما اذا خص الحطاب والحشيش من ذلك بما هو مفصول عنه فلا يلزم اولوية العمل بما روي به اذ يصير العام ممتنع في القدر الذي تناوله الخاص ويصير قطعيا في الباقي كسائر القطعيات كما تقر في علم الاصول ايضا ولا شك ان تخصيص الحطاب والحشيش ما رواه ليس بكلام موصول به بل انما هو دليل اخر مفصول عنه واما الثاني فلان كون الارض مطلقا ما يحتاج عنها الى راي الامام اول المسئلة لم يقل به الامامات في الارض الموات فبناء الجواب عليه يودي الى المصادرة فان قيل انما يودي الى المصادرة لو لم يستدل عليه بقوله لانها صارت من الغنائم الى آخره قلنا كونها من الغنائم وليس آخذ عقل لابي حنيفة مذكور في الكتاب به والكلام الآن في تمشية دليل النقل فبا المصير الى ذلك الدليل القلي هنا يلزم خلط الدليلين ولا يخفى ما فيه قوله ويجب بحية العشرة ان ابتداء توظيف الخراج على المسلم لا يجوز الا اذا استقاه بماء الخيل لانه حينئذ يكون ابقاء الخراج على اعتبار الماء فلو احيها ما تركها ونزلها غيرها فقد قيل الثاني احق به لان الاول ملك استغلا لها لا رتبة لها فاذا تركها كان الثاني احق بها

وتسمى دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بدون الارض ارضا وقد يبيع الارض بغير الشرب له وهو مرغوب فيه فيعبر فيه الدعوى واذا كان
 غير مرغوب فيه فاعاد صاحبه الارض لا يجرى النحر ارضه ترك على حاله لانه مستعمل له باجراء مائه فعند الاختلاف يكون الوقت وكذا فان لم يكن
 ولم يكن باري عليه البينة ان هذا النحر له او انه قد كان له جاز في هذا النحر بسوقه الى ارضه لبقائها فيقفض له اثنائه بالحق ملكا له وحقا مستحقا فيه وعلى هذا المصنف
 اذ على سطر الميراث او الميراث في دار غير دار النحر لا ينفذ في الشرب اذا كان خريدين قوم واخذوا في الشرب كالشرب بغير ارضه لان المقصود لا ينفذ
 بسبقها فليقتد به في النحر لان المقصود التطرق وهو في الدار الواسعة والضيقة على شرط واحد بان كان الاصل على من لا ينفذ في الشرب لان المقصود لا ينفذ
 فيمن ابطال حق الباقي في الشرب بحصته فان راى ارضه على ان يسكنه الا على النحر فيجب بحصته او ارضه على ان يسكنه رجل منهم فله ان ينفذ في الشرب لان المقصود لا ينفذ
 ملكي من لك بل هو لا ينفذ في الشرب بغير ارضه فان راى ارضه على ان يسكنه الا على النحر فيجب بحصته او ارضه على ان يسكنه رجل منهم فله ان ينفذ في الشرب لان المقصود لا ينفذ
 فممن يملك بالداء الا ان يكون في النحر لا يملك في ارضه فان راى ارضه على ان يسكنه الا على النحر فيجب بحصته او ارضه على ان يسكنه رجل منهم فله ان ينفذ في الشرب لان المقصود لا ينفذ
 والى الماء ان ينفذ عن يمينه ان كان في النحر على يد والى الماء والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد
 فان كان في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد
 بالخذ زيادة الماء ويمنح من يمينه في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد
 النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد
 وضعتهم ام غدا عندنا في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد
 وكان لكل منهم كى صفة في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد والى الماء في النحر على يد

فعله ومنع دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بدون الارض ارضا وقد يبيع الارض بغير الشرب له وهو مرغوب فيه فيعبر فيه
 فيه الدعوى قال في المبسوط شفي في القياس ان لا يقبل منه ذلك لان شرط صحة الدعوى اعلام المدعى في الدعوى والشهادة والشرب
 مجبول جملة لا تقبل الاعلام ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب كذا في النماية وغيره اقول فيه اشكال لان ما ذكره في الكتاب لا ينفذ
 ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط اذ لا شك ان المشروط ان ينفذ بالشرط فاذا انقضى الاعلام الذي هو منه بصحة الدعوى في
 دعوى الشرب جملة لا تقبل الاعلام اتفق في صحة الدعوى الشرب قطعاً فلا يتصور صحة دعواه بما ذكره في الكتاب من كونه مملوكا بدون
 الارض ارضا بآية بآية لا يتصور ما فيه والا يلزم ان تحقق المشروط بدون ان يتحقق الشب ط فليكن يصح ما ذكره في الكتاب ان يكون
 وجه الاستحسان في مقابلة ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط على ان ما ذكره في الكتاب لو كان مصححا لدعوى الشرب مع جملة لا تقبل
 مصححا لدعوى غير وايضا من الاعيان المجهولة مع كونها باطلة قطعاً نعم يصح ما ذكره في الكتاب ان يكون وجه الاستحسان في مقابلة ذلك
 آخر للقياس من كونه ارضه في المبسوط ومنقول عنه ايضا في النماية ومعارض الدراية وهو ان المدعى يطلب من القاضي ان يقضيه له الملك
 فيما يدعيه اذ ثبت دعواه بالبينة والشرب لا يحتمل التملك بغير ارض فله سمع القاضي فيه الدعوى كالنحر في حق المسلمين فان ما ذكره في الكتاب
 يرفع هذا الوجه ويصير حجة بآية على وجه الاستحسان تامل فهم ثم اقول الوجه الاول من ذينك الوجهين للقياس في مسئلتنا هذه وان كان نكول
 في المبسوط والكا في وكثير من شرح هذا الكتاب بطريق النقل عن المبسوط في بعضها وبطريق الاصل في البعض الا انه منطوق في عندي لا
 ان ارادوا بقوله في ذلك الوجه والشرب مجبول جملة لا تقبل الاعلام ان الشرب مطلقا مجبول جملة لا تقبل الاعلام فهو ممنوع فانه اذا
 شرب يوم في الشهر مثلا يصير الشرب هناك معلوما نص عليه في الاصل فانه قال في باب الشهادات في الشرب من الاصل واذا كان
 شهر رجل في ارضه فادعى رجل فيه شرب يوم في الشهر واقام على ذلك شاهدين عدلين تقبل هذه الشهادة ويقضيه له بذلك استحسانا
 لانها شهادة قامت على شرب معلوم من غير ارض والشهادة على الشرب من غير ارض مقبولة اذا كان الشرب معلوما والشرب
 معلوم لانهم شهدوا به بشرب يوم من ثلثين يوما وهو معلوم الى هنا لفظ الاصل وان ارادوا بذلك ان الشرب قد يكون مجبولا
 فهو شرب ولكن لا يجزى شيئا فيما نحن فيه اذ لا شك ان المراد بصحة دعوى الشرب بغير ارض استحسانا في مسئلتنا هذه دعوى الشرب
 المعلوم فان دعوى الشرب المجبول والشهادة عليه لا تصح اصلا نص عليه في الاصل ايضا فانه قال في وان شهدوا ان الشرب
 ولم يسموا عدد الايام لا تقبل هذه الشهادة لانهم شهدوا بالشرب مجبول لا يمكن القضاء به لانه لا يدعى ان له شرب يوم من الشهر
 السنة او من الاسابيع وجملة المشهود به تمنع قبول الشهادة لا يمكن القضاء بها انتهى قوله فان لم يكن في يده قال في النماية وانه
 يعني بان لم يكن مستعلا باجره في اوله لم يكن اجماره في طر في النمر انتهى اقول في المعنى الاول ظلل اذ لا يعني على الفطن انه على تقدير ان
 يكون مراد المص بقوله فان لم يكن في يده هو المعنى الاول اى بان لم يكن مستعلا باجره في يده في يلزم ان يلغو قوله ولم يكن جارا او يكون

نحو

بجواب

قوله

قوله

سقى بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حكمها قال لا شربة المهرمة اربعة الخمر وهي عصير العنب اذا غلا واشتد
وقذف بالزبد والعصير اذا طعم حبة يد هب اقل من ثلثه وهو الطلاء المذوق في الجوامع الصغيرة لتتبع
الخمر وهو السكر وتقع الزبيب اذا اشتد وعلا اما الخمر فالسكر فيها في عشرة مواضع احد ها في بيان
ما يتبعها وهي التي من ماء العنب اذا صار مسكرا وهذا عندنا وهو المعروف عند اهل اللغة واهل العلم قال بعض الناس
هو اسم لكل مسكر لقوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه الخمر من هاتين الشجرتين
واشار الى الكرمة والتخلد لانها مشتق من مخامرة العقل وهو موحى وفي كل مسكر

اللفظة السليمة والصواب ان مرادهم بالعرق المعنوي ههنا هو معنى لفظ الشرب الذي هو مصدر شرب فان كلامنا مشتق من فلك المصدر
ولم ير في الاشتقاق من التناسب بين المشتق والمشتق منه في اللفظ والمعنى وههنا ايضا كذلك وبذا معنى كونها مشتقة عرق واحد لفظا
معنى ويرشد اليه ما ذكر في غاية البيان حيث قال ذكر كتاب الاشربة بعد الشرب لنا سبب بينهما في الاشتقاق وهو اشتراك اللفظين في معنى
الاصلي والحرث الاصول انتهى ثم ان من محاسن ذكر الاشربة بيان حرمة ما اذا لاشربة في حسن تحريم ما يزيل العقل الذي هو ملاك معرفة الله تعالى
وشكرنا فان قيل ما بالحل للامم السابقة مع احتياجم ايضا الى العقل اجيب بان السكر حرام في جميع الاديان وحرمة شرب الخمر من
الخمر علينا كرامة لنا من الله تعالى لئلا نلحق في المنحط وران يدعو شرب الخمر منها الى شرب الكفير ونحن مشهود لنا بالخيرية فان قيل فلما جرت
عليها ابتداء والداعي المذكور الموجود اجيب اما بان الشهادة بالخيرية لم تكن اذ ذاك واما التدرج النصارى لتلايف من الاسلام كذا
المنافاة اقول في كل من جوبى الجواب الثاني نظرنا في وجه الاول فلان الشهادة بالخيرية وان لم تكن في ابتداء الاسلام الا ان نفس
خيرية هذه الامم كانت في الابتداء والانتها كما لا يخفى على احد وهي كافية في الكرامة فلا تيمم التقريب واما في وجه الثاني فلان لفظة
بالخمر اى المعتاد بها من الاسلام تحريم الخمر لوجود تجرئها في اى وقت كان فانما اذا لم تحرم في ابتداء الاسلام كان النصارى سبا
على حاله في ابتداء الاسلام ايضا فاذا حرم بعد ذلك لزم ان يتفرع عنه كل مقتضى صحتها ترك المعتاد وايضا احتمال كون المانع بغيره
باعتبار على التفرع عن الاسلام عند النسي عن تعاطي ذلك الخبيث متحقق في كثير من المنكرات التي نسي عنها في ابتداء الاسلام مع انه
لم يتغير ذلك في متعاقبة ظهور شرف الاسلام ههنا ايضا ينبغي ان يكون كذلك فالوجه الوجوب في الجواب عن السؤال الثاني ما ذكره
صاحب النهاية حيث قال فان قيل بلا حرمة الخمر في ابتداء الاسلام مع وجود هذه الحكمة قلنا اباح الله تعالى في ابتداء الاسلام لمعنا
الفساد في الخمر حتى اذا حرم عليهم عرضوا منه الحق لديهم وليس الخمر كالعائنة انتهى قوله سى بها وهي جمع شراب لما فيه من بيان حكمها
سمى هذا الكتاب بالاشربة اى اضيف اليها واحال ان الاشربة جمع شراب وهي اسم في اللغة لكل ما يشرب من المالحات سواء كان اما
او حلا او في استعمال اهل الشرع اسم لما هو حرام منه وكان مسكرا لما فيه اى وهذا الكتاب في بيان حكمها اى حكم الاشربة كما سمي كتاب
المحرم وما فيه من بيان حكم المحرم وكما سمي كتاب البيوع لما فيه من بيان حكم البيوع هذا ما ذكره ههنا في جملة الشروح والكافي مع نفع
زيادة في حل الا لفاظ قال بعض الفضلاء في تفسير قوله من بيان حكمها اى بيان حكم انوعها وقال ولعل ذلك تمهيد الخدر بعنوانه الكتاب
بصيغة الجمع يعني انما عنون بها لان فيه بيان احكام انواعها كما في البيوع او لاضافة الكتاب الى الاعيان والفقهاء يبحثون عن فعال
المكلفين فموج ان الحكم وهو الحرمة ههنا وصف للاعيان للافعال فلذلك عنون ويعلم منه حال الافعال والتفصيل في كتاب الاصول
خصوصا التلويح في اوائل القسم الثاني الى ههنا كلامه اقول ليس بتوجيه الذي ذكره لاضافة الكتاب الى الاعيان معنى محصل لانه ان
اراد ان الحكم وهو الحرمة ههنا وصف للاعيان حقيقة لا لافعال فهو منوع اذ قد تقرر في كتب الاصول سيما في التلويح في اوائل القسم الثاني

ولنا انه اسم خاص بطباق اهل اللغة فيما ذكرناه لهذا السهم كونه في غيره غير ذلك ولا يجوز ان يقطع فيه في غيرها ظنية

ان اضافة اكل واحرمة الى الاعيان كحرمة المتية والنحو والامهات ونحو ذلك مجاز عند كثير من المحققين من باب اطلاق اسم اكل على الحال وهو
 يعني على حذف المضان اى حرم اكل المتية وشرب الخمر ونكاح الامهات دلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعنين المحذوف وانما
 بعضهم وان كانت اضافة اكل واحرمة الى الاعيان حقيقة لوجوب مفصلين في محله الا ان كون اضافتهما الى الافعال حقيقة مما لم يذكره احد قط
 بل من يقول بكون اضافتهما الى الاعيان حقيقة انما يقبس اضافتهما الى الاعيان على اضافتهما الى الافعال في كونها حقيقة وليست كذلك في
 توجيه مذهبه فلا مجال للقول بان احرمة وصف للاعيان حقيقة لا للافعال على كلا المذهبين وان اراد ان احرمة ههنا وصف للاعيان
 مجاز لا فاعمال لا يتم قوله فذلك ممنون بالاعيان لان كون احرمة وصفا للاعيان مجاز لا يقتضي ان يعنون الكتاب بالاعيان بل رعاية جانب
 الحقيقة في العنوان اولى واحسن بل اربى فكان الذي ينبغي ان يعنون بالفعل بان يقال كتاب شرب الاشربة حتى يراعى كون الفقر باعشا عن
 افعال المكلفين بلا كلفة ان يقال ويعلم منه حال الافعال وباجل توجيه المذكور ليس يتام على كمال حال قوله احد لهما في بيان ما بينهما من
 في بعض النسخ ما بينهما بدل ما بينهما قال في غاية البيان الماهية بمعنى الماهية وهو ما به الشيء هو كما هيته الانسان وهي حيوان ناطق انتقلت
 وفي نسخة ما بينهما ههنا ايها لطيف لما في قوله وهو للشي من ما اذ عنب تبصر نفقت قوله ولنا انه اسم خاص بطباق اهل اللغة فيما ذكرناه اقول
 لما نفع ان يمنع اطباق اهل اللغة على انه اسم خاص التي من ما اذ عنب اذا صار سكر الا يري انه قال في قاموس اللغة الحزمة ما اسكر من
 عصير العنب او عام وقال والعموم اصح لانها حرمت وما بالمدينة من عنب وما كان شرابهم الا الهبة والتمرا انتهى وهذا صحيح في ان الخمر عند
 بعض اهل اللغة يعبر ما العنب وغيره وان العموم اصح عند صاحب القاموس قوله ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غير باطنية قال صاحب
 غاية البيان بانه ان الشيء المسكر من ما اذ عنب خمر قطعا ويقينا الثبوت ذلك بالايجاع فيرتب عليه احرمة القطعية فاما سائر الاشربة ففيه
 تسميتها خمر شبهة لان فيها خلافا بين اهل العلم وادنى درجة الاختلاف ايراث الشبهة فكيف تترتب احرمة الثابتة قطعا على ما فيه شبهة لان بالشبهة
 لا يثبت القطع واليقين انتهى اقول في هذا البيان خلل فانه جعل فيه مدار كون احرمة في غير اسن المسكر من ما اذ عنب ظنية
 واختلاف العلم في شبهة ذلك خمر او ليس به يد اذ المص ببيان بطلان ذلك
 الاختلاف واشبات ان غير اسن المسكر من ما اذ عنب لا يسمي خمر اذ لو كان مدار ظنية حرمة غير ذلك
 اختلافهم في تسميته خمر الزم المصادرة على المطلوب فكانه قال الخمر شبهة اسن من ما
 العنب اذ صار سكر او غيره ليس بخمر كما زعم بعض الناس لان حرمة الخمر قطعية
 وحرمة غير اسن من ما اذ عنب ظنية لانا خلافتنا في كون غير ذلك خمر او قلنا ان اسم الخمر مخصوص
 بالاسن من ما اذ عنب لا يطلق على غير ذلك فاوردت خلافتنا في ذلك شبهة في كونه خمر فلم يكن حرمة قطعية
 وانه مصادرة كما ترس وقال صاحب العناية في بيان هذا المقام يعني ان حرمة الخمر ثابتة بالايجاع فكل

وانما سمي خمر القوي لا لتمام العقل على ان يذكروا كذا في كون الاسم حاصلا فيه فان الضم مشتق من الخمر
وهو الظهور ثم هو اسم خاص للضم المعروف لا لكل ما ظهر هذا كثير النظير المحديف لادل طعن فيه يحيى بن معين

قطعية وما هو قطعي لا يشك الا قطعي وكون النبي من ماء العنب خمر قطعي بلا خلاف فيثبت به بخلاف غيره فان فيه اختلافا بين العلماء وادنى درجات
الاختلاف ايراث الشبهة فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها طعن انتهى اقول وفيه ايضا خلل اما ولا فلما قرأنا من سلكنا منه المصادرة على
المطلوب فان الظاهر من قوله فان فيه اختلافا بين العلماء في مقابلة قوله وكون النبي من ماء العنب خمر قطعي بلا خلاف ان يكون اراده
اعلماني غير النبي من ماء العنب اختلافا في كونه خمر فيقول الى ما ذكرني غاية البيان واما ثانيا فلان قوله فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها
غير صحيح لا ارتباطا بقبوله لان مدلول ما قبله ان غير النبي من ماء العنب مما وقعت فيه شبهة باختلاف العلماء في حقه فاللازم منه ان يكون حرمة
قطعية لا يشك الا قطعي فتكون الحرمة قطعية فتكون حرمة غير النبي من ماء العنب قطعية لم يكن التفريع صحيحا قطعيا وان اراد به فتكون حرمة
فتكون قطعية وما هو الدليل عليها طعن اذ لا شك ان دليل حرمة الخمر قطعي كما انصح عنه في صدر بيان حيث قال يعني ان حرمة الخمر ثابتة بالاجماع
تحريريا الا الى عين تثبت ثبت الا قطعي فاحتج في شرح كلام المصنف ههنا ما ذكره تاج الشريعة وصاحب الكفاية حيث قال لا يعني فلا يصح ان يعرف
في تسميته خمر حتى يلزم المصادرة على تلك العين قطعا وغير النبي ليس بتلك المثابة لكان الاجتهاد وفيه انتهى فانها لم يرد بالاجتهاد وفيه لا جها
يذهب اقل من ثلثه بعد بيان انه حرام عند الالوزاعي انه مباح وقال في نقيع التمر بعد بيان انه حرام وقال شريك بن عبد الله
انه مباح وقال في نقيع الذبيب بعد بيان انه حرام اشتد وعلا وتياتي فيه خلاف الالوزاعي ثم ان بعض الفضلاء طعن في هذا التعليل
المذكور من قبلنا حيث قال لا يقول الخمر قطعية حرمة غير النبي هي انهم لا يكفرون مستحله فلا يتوجه عليهم الالزام ونذا كالربوا فان حرمة
وحرمة بيع الخمر بائنه متفاصلا مثلا ليس لقطعية انتهى اقول ليس ههنا لان عدم قول الخمر قطعية حرمة غير النبي من ماء العنب لا ينافي
توجه الالزام عليهم بل بذلك يتوجه الالزام عليهم لان حرمة الخمر قطعية بلا ريب اسياتي في الكتاب ان الله تبارك وتعالى سمي الخمر في كتابه
الكريم حراما والرجس ما هو محرم اعيان وقد جازت السنة متواترة ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر وعليه انعقد اجماع الامة واثبت بهذه
الادلة القطعية قطعي جزا فاذ لم يقل الخمر قطعية حرمة غير النبي من ماء العنب عيّن ان لا يكون غير النبي خمر اذ لا شك ان قطعية الحرمة وعدم قطعية
لا يجتمعان في محل واحد فقد توجه عليهم الالزام في قولهم ان كل مسكر خمر ونظيره الذي كره ليقوله ونذا كالربوا الخ لا يجدي شيئا لان علة الربوا
عندنا الكلب مع الجبن او الوزن مع الجبن وعند الشافعي الطعم في المطعومات وانته في الاثنان ففي بيع الخمر بائنه متفاصلا
لا يوجد الربوا عندنا لعدم وجود علة فلا يحرّم ذلك البيع واما عند الشافعي فيوجد فيه الربوا الوجود عندنا ثم لم يكون حرمة الربوا قطعية يصح
على الشافعي هناك ايضا مثل ما قلنا ههنا فلا فائدة في التنظير اصلا قوله وانما سمي خمر القوي لا لتمام العقل على ان يذكروا كذا في كون الاسم حاصلا فيه فان الضم مشتق من الخمر
اقول هذا منع لا يضر انتهى اقول ليس هذا بسد يد ولا ثم ولا ان هذا منع بن مجوز ان يكون معارضة يعني انما سمي خمر الخمر وادى تشده وقوة
وهذا المعنى لم يوجد في غير النبي من ماء العنب فلم يكن غيره خمر او يشير اليه تقريرا تاج الشريعة وصاحب الكفاية ههنا حيث قال لا اسي تشده وقوة

والثاني اريد به بيان الحكم اذ هو اللائق بمنصب الرسالة والثالث في حد ثبوت هذا الاسم وهذا الذي ذكره في الكتاب قول ابي حنيفة رة وعندهما اذا اشتد صاعدا ولا يشترط القذف بالزبد

فان لما شدة وقوة ليست لغير ما حق سميت ام الخباثت انتهى ولين سلم ان ذاك منع لا معارضة فلا وجه لقوله لا يضر فان المقصود بهذا الكلام انما هو الجواب عن استدلال الخصم على كون النحر اسما لكل مسكر لقوله ولا يشترط من مخامرة العقل وهو موجود في كل مسكر فانه اذا منع قوله لا يشترط من مخامرة العقل تسقط هذه المقدمة من الاستدلال المذكور فلا تيم دليل للخصم عليها وهو عين الضرر له ثم ان صاحب العناية قال في شرح كلامه هذا وقوله وانما سمي يعني غير النقي من ماء العنب نحر تخمزة اي لصيرورته مرا كما نحر النحر رتبة جواب عن قولهم سمي نحر المخامرة العقل انتهى اقول هذا شرح فاسد لا يطابق المشرح اصلا اذ لا يظهر الجواب عن قولهم المذكور ولا يرتبط به قول المص فيما بعد على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا ولا عمري ان هذا الشرع عجيب من مثل ذلك الشارح وكان لنا ان نحل كلمة غير في قوله يعني غير النقي على السهو من علم الناسخ الاول لا قوله كما نحر في قوله اي لصيرورته مرا كما نحر فان التشبيه بالنحر يقتضي ان يكون المشبه غير النحر وهو غير النقي من ماء العنب والصواب في شرح هذا المقام ان يقال يعني انما سمي النقي من ماء العنب نحر تخمزة اي لتغيره واشتداده وهذا المعنى غير موجود في غيره فلم يكن نحر الا بمخامرة العقل اي ليست التسمية للمخامرة العقل اي ستره العقل حتى يوجد وجه التسمية في غير النقي من ماء العنب ايضا فيكون نحر ارفع من نظم الادب بالاسبق والحق كما لا يخفى وقال جماعة من الشرح في تفسير قول المص نحر تخمزة اي لصيرورته نحر اقول هذا تفسير خال عن التحصيل ودال على ليل الشئ بنفسه كما يشهد به التام الصادق قوله فان النحر مشتق من الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر قال صاحب العناية في شرح هذا المص فان النحر مشتق من نجم اذا ظهر ثم هو خاص بالثريا انتهى وتبعه الحيني اقول هذا شرح غير صحيح لا يطابق المصريح لان النحر انما كان اسما خاصا للجنس الكوكب موضوعا له لظهوره ثم صار علما للثريا بلا وضع واضع معين بل لاجل اقلية وكثرة في حاله في فرد من افراد جنسه كما هو حال سائر الاعلام الغالبة على اتم في موضعه والظاهر ان مراد المص به بقوله ثم هو اسم خاص للنجم المعروف انه اسم خاص للظاهر لخصوص وهو جنس الكوكب لانه علم خاص لشخص معين من افراد جنس الكوكب وهو الثريا لان معنى الظهور لا يوافق في مرتبة كون النجم اسما موضوعا للجنس الكوكب لاني مرتبة كونه علما للشخص معين من ذلك الجنس وهو الثريا فان كونه علما له انما كان بمجرد اقلية وكثرة الاستعمال فيه لا لملاخطة معنى فيه ولهذا يقال للاعلام الغالبة اعلام اتفاقية وهذا كله مما لا شرة به عند من له درية بالعلوم الادبية فكان صاحب العناية انما اعتبر بلفظ المعروف في قول المص اسم خاص للنجم المعروف الا ان مراده بالنجم المعروف الجنس المخصوص المعروف باطلاق لفظ النجم عليه من بين ما يوجد فيه معنى الظهور مطلقا وهو جنس الكوكب تامل في قوله والثاني اريد به بيان الحكم قال في غلة البيان والعناية يعني اذا اسكر كثيرة كان حكمه في الاسكا حكم النحر في احرمة وثبوت احرمة اقول فيه بحث لان حاصله تفسير الحكم في قوله والثاني اريد به بيان الحكم بالحرمة وثبوت احرمة الاسكا ر كثيرة وليس تباه لان قوله عليه السلام من لم يتين الشجرتين فليس به محصر لقوله عليه السلام الا ائمة من قرئش على ما تقر في موضعه فلو كان المراد منه بيان الحكم بالمعنى المذكور في ذيك الشجرتين لزم ان لا يصح المحصر والتخصيص بهاتين الشجرتين مشير بهما الى الكرم والتخلية لان المعنى المذكور فيها وهو احرمة وثبوت احرمة عند اسكا را الكثير تحقيق في غير ترك الشجرتين ايضا فان هذا هو اصل والتين ونبيذ الخنطة والذرة والشعير وان كان حلالا عند ابي حنيفة

الجنس

والثاني

لان الاثم يثبت به ولكن المجرى المحرم بالاستدلال وهو المؤثر في الفساد ولا يبي حقيقته بل ان العليان بداية السند وكما لها
يقدر في التلبس يمكن تميزه بالصافي من الكبر والاحكام الشرع قطعية فلناط بالنهاية كما تحدد واكفارا المستعمل في حجة البهي وقيل
يؤخذ في حرمة الشرب بمجرد الاستدلال احتياطاً والثالث ان عينها حرام غير معلول بالسند ولا موقوف على قسم الناس بل انكر
حرمة عينها وقال ان المنكر منها حرام لان به يحصل لفساد وهو الصد عن ذكر الله وهذا كفر لا يثبت الكفاية في سائر الجواهر في حرم
العين قد جاءت السنة متواترة ان النبي عليه السلام حرم الخمر وعليه يعقد الاجماع لان قبيله يدعى الى كثيره وهذا من حرم
الخمر لهذا اتردد لشاربه اللذة بالاستكثار منه بخلاف سائر المطويات ثم هو غير معلول عندنا بحجة لا يتعدى حكمه الى سائر
المسكرات والشافعي لا يتعدى اليها وهذا بعيد لا يخلو السنة المشهورة وتعليل لتعديته الاسم والتعليل في الاحكام لا في الاسماء

والى يوسف اذا لم يصل مرتبة الاسكار وكان من غير له وطرب الا انه اذا اسكر كثيره صار حراما بالاجماع وثبت به احمد على القول الاصح كما سيجي
في الكتاب واثبت ان المراد بالحكم الذي اريد به بيان بالحدوث الثاني هو حرمته قليله وكثيره وهذا المعنى لا يتحقق في المتخذ من غير تنبيك الشرحين فصم
الحصر المستفاد من ذلك الحديث بلا غبار وعجالة صاحب الكافي في تفسير المراد بالحكم ههنا وان لم تكن صريحة في حرمة القليل والكثير معا الا انها
اجمالها لا تنافيها بل تساعد حيث قال والمراد بالثاني بيان الحكم وهو الحرمة لا بيان الحقيقة وقضى اثره تاج الشريعة وصاحب الكفاية قوله
لان الاسم مثبت به وكذا المعنى المحرم وهو الموشري الفساد بالاشتداد اقول فيه نظر لان قوله لان الاسم مثبت له مصادرة على المطلوب من غير ما ثبت
هذا الاسم بحدوث الاشتداد بدون اشتراط القذف بالزبد لا يسيل بوضيعة حرمة السديل يقول باشتراط القذف بالزبد فكيف يدعى ما ثبت به هذا الاسم بالاشتداد او انما
بنفسه وقوله كذا المعنى المحرم هو الموشري الفساد بالاشتداد اشعر كوجوه انه معلول وهذا في ما صح به فيما بعد من ان منبها حرام غير معلول بالسكرو لا موقوف على قشر
الاشاح السكاكي قول من انما يطلعني المناقاة حيث قال كذا المعنى المحرم هو الاسكار يحصل الاشتداد وهو الموشري الفساد اى الاسكار موشري ايقاع الضرر
والصدق عن ذكر الله تعالى انتهى فلا يخفى ان هذا انما يلازم قول من قال بانها معلولة بالسكرو كما ذكره المصنف فيما بعد لقوله ومن الناس من
انكر حرمة عينها وقال السكرو حرام لان يحصل الفساد وهو الصدق عن ذكر الله تعالى فاقول قوله والابى حنيفة ان الغليان بداية الشدة
وكما لما بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصالح من الكدر واحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالسكرو والغليان محل وجوه القبول
لقائل ان يقول الكلام في هذا الموضع في حديثه بوث اسكر انما في حد ترتيب الاحكام الشرعية عليه فيجوز ان يثبت اسم السكر في حد ذاته
يشترط ترتيب الاحكام الشرعية عليه بجماله فلا يتم التقريب ونعم ان يقال الكلام ههنا في حديثه بوث اسكر انما في حد ذاته في حد ذاته
فقط فاذا ثبت اسمها الشرعي يلزم ان يترتب عليها احكام الشرعية يخرج فتم التقريب تدبر قوله والثالث ان منبها حرام غير معلول
بالسكرو قال بعض الفضلاء في ما بين السكرو والاسكار فلا يخالف هذا القول من قوله وكذا المعنى المحرم انتهى اقول ليس هذا بشئ
لان السكرو لازم الاسكار ومطابقه فلا يفتقران في التحقيق فالتعليل باحد ما يودى الى الحكم بالاخر ومجرد الفرق بينهما والمفهوم لا يجرى تشبيها
ههنا كما لا يخفى كيف لا شك ان مراد المصنف بيان كون حرمتها عينها غير معلولة بشئ ما اصلا الا انها في معلولة بالسكرو ولكنها معلولة بشئ اخر كما
لان ما ذكره فيما بعد من لزوم الكفر وجوبه وكتاب الله تعالى انما يترتب على ادعائه كونها معلولة بما ينافي كونها محرمة لعين بطلاقا على ما عايناهم
بالسكرو فقط وانما قال غير معلول بالسكرو لكون الواقع في كلام المنكر هذه العبارة تبصر تفهم قوله والشافعي يعمد اليها ونحوه لانه خلاف
السنة المشهورة قال الشراح وهى ما روى ابن عباس من قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر نيا والسكرو من كل شراب قالوا لما
حرمتها عينها لا يصح التعليل لان التعليل لا يكون مخالفا للنص انتهى اقول لقائل ان يقول ان كان تعليل ما تعدت الى غير ما منبها
عينها يلزم من تعليلها وتعدتها الى سائر المسكرات المخالفة لكتاب الله تعالى ايضا فانه ساء وجبا والرجس ما هو محرم عينه كما هو المستفاد
واجماع الامة ايضا على ما مر من قبل وذلك يودى الى جود تلك الادلة القطعية وحاشا لثاني منى لك وان لم يكن تعليلها وتعدتها الى

واما قسم السكر المشكرو وهو الذي من ماء السكر الى امر حسب

اقل من ثلثيه بالمنصف وايضا انه قد حصر الاشربة المحرمة على اربعة وهي الخمر والعصير الذائب اقل من ثلثيه ونقيع التمر ونقيع الزبيب فلو كان بالمنصف غير الباق الذي هو طبع الذائب من ثلثيه كانت الاشربة محرمة خمسة ويجوز ان يكون المنصف بالرفع لانه نوع من الذائب اقل من الثلثين لانه عام من ان يكون منصفا وغيره ولهذا جعل شيخ الاسلام خواهر زاده الباق قسما والمنصف قسما انتهى وقال صاحب العناية بعد نقل مضمون في غاية البيان والاول اوجه معنى وهذا اوجه لفظا لانه لو كان منصوبا يقال ايضا انتهى اقول ليس الاوجه لوجه له اصلا فضلا عن ان يكون اوجه فانه يصير معنى كلام المصنف على ذلك التقدير العصير الذي طبع اذني طنجة يسمى باسمين احدهما الباق والاخر المنصف وهذا يقتضي ان يكون الباق والمنصف مسمى في المعنى وهو العصير المطبوخ اذني طنجة مع ان تحريره المصنف ينافي ذلك اما اول خلافة نفسه المنصف بقوله وهو ما ذهب اقل من نصفه بالطنج فكيف يتصور الاتحاد في المعنى واما ثانيا فلانه قال وكل ذلك حرام عندنا اذا خلا واشته الخ ولا يخفى ان هذا كل يقتضيه التعدد بحسب المعنى لا بحسب الاسم فقط فالحق ان قول المصنف ان من رفعه لا غية فهو مطبوخ على المطبوخين في قوله وهو المطبوخ اذني طنجة والمعنى ان العصير المطبوخ الذائب اقل من ثلثيه على قسمين احدهما المطبوخ اذني طنجة المسمى بالباق والاخر المنصف وهو ما ذهب نفعه بالطنج وكل من حرام عندنا اذا خلا واشته وقد وردنا بالزيادة واذا انت على الاختلاف والاحاديث ان المنصف لو كان غير الباق لكانت الاشربة محرمة خمسة وقد جددوا في الاشربة فعلى طوف التماس لان الاربع التي حصرها الاشربة فيهما انما هي اصول الاشربة واقسامها الاولى والباق والمنصف ليسا من ذلك بل انما هما قسمان من احد تلك الاصول والاقسام الاولى وهو الظاهر العام للباق والمنصف ثم ان بعض الفضلاء اورد على قول صاحب العناية وهذا اوجه لفظا لانه لو كان منصوبا يقال ايضا حديث قال فيه بحث فان المسمى بالباق غير المسمى بالمنصف فكيف يكون التمام مقام قوله ايضا انتهى اقول هذا ساقط جدا لان كون المسمى بالباق غير المسمى بالمنصف انما يتصور على تقدير ان يكون قوله والمنصف مرفوعا واما على تقدير ان يكون منصوبا كما هو محل كلام صاحب العناية فلا مجال لان يكون المسمى باحدهما غير المسمى بالاخر بل يقتضي معنى التركيب على ذلك التقدير انما هو تعدد الاسم دون المسمى كما لا يخفى على من له درية بقواعد العربية ثم اقول يمكن ان يناقش في قول صاحب العناية لانه لو كان منصوبا يقال ايضا بوجه اخر وهو ان الواو العاطفة في قوله والمنصف على تقدير ان يكون منصوبا معطوفا على الباق تعني غنا كلمة ايضا فلان ان لو كان منصوبا يقال ايضا قوله واما نقيع التمر وهو السكر وهو الذي من ماء التمر ابي الرطب قال صاحب العناية وتفسير صاحب الهداية التمر بالرطب فيه نظر لان التمر اذا نقيع في الماء يسمى نقيعا فلا حاجة الى ان يقع الرطب لاحد حتى يسمى نقيعا وقياس كلامه هنا ان يقول في نقيع الزبيب ابي نقيع العنب ليس بقوى انتهى وقال جمهور الشراح وهذا كذلك النظر وانما فسر التمر بالرطب لان التمر من التمراسم نبذ التمر لا السكر وهو طلال على قول في حقه والي يوسف سج على ما سيجي انتهى اقول فيما قاله جمهور الشراح ايضا نظر لان الذي كان اسمه نبذ التمر وكان طلالا عند ابي حنيفة والي حقه انما هو اتخذ من التمر وطبخ اذني طنجة كما صرح في حاشيته المتعبرات وسيجي في الكتاب في قوله وقال في المختصر ونبذ التمر والزبيب اذا طبخ

ولما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلا وكثيرا والسكرو من كل شراب يحض السكر بالتحريم في غير الخمر
العطف للمعاقبة ولان الفساد هو القدر المسكرو هو حرام عندنا واما يجرم القليل منه لانه يدعول رقة والطاقة الى الكثير فاعطى حكمه
والثلث لغلبة لايدعوه هو في نفسه غذاء فيبقى على الاباحة والمحدث الاول فلو ثابت على ما بيناه ثم هو محمول على القدر الاخير اذ
هو المسكر حقيقة والذي يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالبطخ حتى يوق ثم يطبخ لينة حكمه
حكم المثلث لان صب الماء لا يزيد الاضعاف بخلاف ما اذا صب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل

عند محمد ان كل مكره كراهية التحريم ليس بحرام اصلا عندنا بل الى احرام اقرب واما المكروه كراهية التنزيه فليس بحرام ولا الى احرام اقرب
عندنا وحدنا كله يظهر بمرجحة كتب الاصول فيجوز ان يكون المراد بالكرهية في قول المصنف هنا وفيه انه كره ذلك لكرهية التنزيهية وسببه
منافرة للمحرمة على قول الكل فيندفع التنافي بين النفاين تامل قوله لما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلا وكثيرا
والسكرو من كل شراب قال في النهاية ولما ايضا قوله تعالى انما الخمر والميسر الآتيه بين الله تعالى الحكمة في تحريم الخمر في هذه الآتيه وهي
الصد عن ذكر الله تعالى وايراث العداوة والبغضاء وهذه المعاني لا تحصل بشرب القليل ولو خليا وظاهر الآتيه قلنا لا يحرم القليل
من الخمر ايضا ولكن تركنا قضية ظاهر الآتيه في قليل الخمر بالاجماع ولا اجماع فيما عداه فبقى على ظاهر الآتيه انتمى اقول يتيقض هذا الاستدلال بما عدا الخمر من
الاشربة المحرمة الثلثة فان قليلا ايضا حرام عندنا بتنا قاطبة وعندنا كالك الشافعي واكثر العلماء ان المعاني المذكورة في الآتيه المذكورة تحصل
بشرب قليلا كما لا يخفى قوله خص السكر بالتحريم في غير الخمر اذ العطف للمنافرة اقول الظاهر ان مراده بقوله خص السكر بالتحريم في غير الخمر
على السكر في غير الخمر على ان يكون الباب اذلة على المقصود كما في قوله حصص قلنا بالذكري على ما تقر في موضعه اذ هو المفيد لمدعاها بهنا دون
العكس كما لا يخفى على ذي مسكة لكن فيه بحث وهو ان الاستدلال على مدعاها بهنا بهذا الوجه كما يقتضيه حل الثلث يقتضي ايضا حل الاشربة
المحرمة الثلثة غير الخمر وهذا ظاهر لا يابطلنا على ان استفادة قصر التحريم على السكر في غير الخمر من منطوق لفظ الحديث المذكور شك واستفادة
من مفهوم المخالفة خلاف المذهب فليتامل قوله ولان المنفرد هو القرح المسكرو هو حرام عندنا فان قيل القرح الاخير انما يصير سكرًا بل يقدر
لا بافراده فينبغي ان يحرم ما تقدم ايضا قلنا لما وجد السكر بشرب القح الاخير اضيف الحكم اليه لكونه على معنى يمكن ان يذكره جمهور الشرح به
صاحب العناية على الجواب المذكور حيث قال فيه نظر لان الاضافة الى العلة اسما ومعنى وحكما اولى والمجموع به هذه العلة انتهى اقول
ان اراد بقوله والمجموع بهذه الصفة اذ كل واحد من اجزاء المجموع بهذه الصفة فليس بصحيح اذ لا يخفى ان شيئا ما قبل الجزء الاخير ليس بعلة
اسما ولا معنى ولا حكما اذ العلة انما يضاف اليه الحكم والعلة معنى ما يورث في الحكم والعلة حكما ما يتصل به الحكم والآتيه اخي عنه كما عرف كنهه في علم
الاصول ولا شك ان شيئا ما قبل الجزء الاخير ليس بصفة من هذه المعاني فان اراد بذلك ان المجموع من حيث هو مجموع بهذه الصفة
كما هو الظاهر فهو لا يتجوز في مطلوبنا هنا اذ لا شك حرمة مجموع الاقداح من حيث هو مجموع عندنا شاملة على القح المسكرو انما تنكر حرمة ما قبل
القح المسكرو بانفراده نعم بقي الكلام في ان اضافة الحكم الى المجموع من حيث هو مجموع اولى ام الى الجزء الاخير وحده والظاهر في بادىء الامر
هو الاول لان الجزء الاخير وحده علة معنى وحكما لا اسما على ما هو المشهور في كتب الاصول والحكم انما يضاف الى العلة اسما لكن الفاضل
التفتازاني قال في التلويح في مباحث العلة من باب الحكم ذهب المتحذرون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العلة في حق ثبوت الحكم وبصير الحكم
مضافا الى الجزء الاخير علة اسما ايضا اي كما انه علة معنى وحكما فينتظم امر اضافة الحكم اليه وحده بلا غير ثم قال صاحب العناية والاولى ان يقال
الحرام هو المسكرو علة على ما تقدم مجازا وعلى القح الاخير حقيقة وهو مراد فلا يكون التماز مراد انتهى اقول ليس بذات شي فضلا عن ان يكون أولى

قال ويكره شرب دروي الحمر والامتناع طبعه لان فيه لغواء الحمر والامتناع بالحمر حرام ولهذا لا يجوز ان يدعى به جرحا او ذنبا دابة ولا ان يستقى صبغا ولا ان يسقى صبغا للتداوى والوبال على من سقاه فكل من لا يستقي الدواب وقيل لا يحل الحمر اليها اما اذا امتدت الى الخمر فلا بأس به كما في الكلب والحية ولو اتفق الدروي في الخمر لا بأس به لانه يصير خرا ولكن يباح حمل الخمر اليه لا يحسبه لما قلنا قال ولا يجد شاربه اي شارب الدوي ان لم يسكره وقال الشافعي به يجد لانه شرب جزء من الخمر ولنا ان قليله لا يذهب الى كثيره لما في الطبع من النبوة عنده فكان ناقصا فاشبهه بغير الخمر من الاشربة ولا حد فيه الا بالسكروا في الغالب عليه الثقل فصار كما اذا غلب عليه الماء لم يمتنع ولم يكره ولا حقتان بالخمر وقطارها في الاحليل لانه انتقام بالحمر ولا يجب لعدم الشرب وهو السبب لجعل الخمر في وقت لا تترك لتجشها بما لا يحد من السكروا لانه اصله الخمر وكره اكل خبز عجين بالخمر لقيام بخواء الغرقة فحصل في الخمر العصيد الاصل الى هذا ذهب بطلانه بالنار وقد فيه بالزبد يجعل كان لم يكن ويصير ذهاب ثلثي ما في الخمر لثالث الباقي منه عشرة دوايق من عصيد طبع فذهب دورق بالزبد يطعم الباقي حتى ينهت دورق ويبقى الثلث فيصير الذي من ذهب فذهب العصيد وما يارجه واما ما كان في الخمر كان العصيد تسعة دوايق فيكون ثلثها ثلثة واصل الخمر العصيد واصل طبع ما قبل الخمر ثم لم يمانه ان كان الماء طعمه فذا بالزبد حتى ينهت الماء حتى ينهت الماء لان الماء والثلث في العصيد فذهب ثلثي العصيد

ان ذابها اقل من ثلثها لان صدم ذابها اقل من ثلثها على القطع والاشبات بل احتمل ان يكون الذاهب اقل منها بان يذوب الماء او لا لطافته قلنا بجرته شرب ذلك العصيد احتياطا بنا وعلى ان احرته تثبت بالشبهة فلا محل للبحث المذكور والفرق بين تعلق العصيد في مخرج فعلقته بالنسبة في امثال هذا المقام اصل كثير قد نبه عليه في مواضع شتى من علم البلاغة فكيف نحن على ذلك القائل قوله ولو جمع في الطبع بين العنب والتمر وبين التمر والزبيب لا يحل حتى يذهب ثلثاه قال صاحب فاية البيان ولنا في قوله وبين التمر والزبيب نظر لان ما والزبيب كما لو التمر يكتفي فيها باواني طهنة وقد صرح بذلك القدوري قبل هذا وهو قوله ونهيد التمر والزبيب اذ يطبخ كل واحد منهما اولى طهنة حلال ان اشتد انتفى اقول وقول القدوري بعده ولا بأس بالخليطين اظهر في ترويح نظر صاحب الفاتية من قوله ونهيد التمر والزبيب اذ يطبخ كل واحد منهما اولى طهنة حلال وان اشتد اذ لقا كل ان يقول يجوز ان يكون في الاجتماع ما لا يكون في الانفراد فلا يستلزم اكل في الثاني اكل في الاول وقد ثبتت صاحب الفاتية في ترويح نظره بقول القدوري الاول ولم تعرض بقوله الثاني وكان صاحب لكان في فهمه كما ذكره فيما ذكره المص هنا حيث غير عبارته في الصورة الثانية فقال ولو جمع بالطحين بين العنب والتمر وبين العنب والزبيب لا يحل ما لم يذهب بالطحين منه ثلثاه انتهى ويحتمل ان يقع لفظ التمر في قول المص وبين التمر والزبيب بدل لفظ العنب سهوا من نفس المص او من النسخ الاول الا انه يبقى نوع قصور في التعليل الذي ذكره هنا عن افادة المدعى في الصورة الثانية على كل حال اذ لم تعرض بالزبيب في التعليل فطعن اعلم ان تاج الشريعة وجه ما وقع في نسخ الهداية هنا حيث قال فان قلت هذا المعنى لا ياتي في التمر والزبيب على ما قال في المختصر لا يكتفي فيما بادى طهنة قلت ان هذا على ما روي هشام في النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف انه لا يحل ما لم يذهب ثلثاه بالطحين انتهى واستغنى اثره المعنى قلت ويؤيده ما ذكرني الفصل الثاني من كتاب الاشارة من المحيط البراني حيث قال فيه واذا طبع الزبيب اولى طهنة فهو انسب و يحل شربه مادام حلوا واذا غلا واشتد وقذرت بالزبد فعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف ح في ظاهر الرواية يحل الشرب وعلى قول محمد والشافعي يحل لا يحل وروي هشام في نوادره عن ابي حنيفة وابي يوسف انه ما لم يذهب ثلثان بالطحين لا يحل انتهى

فصل في طبع العصيد قال جماعة من الشرح لما كان طبع العصيد من اسباب منعه عن التمر الحقة بالاشربة تعليلها لا لتمامها هو حلال على طهنة وقال بعضهم لما ذكرنا تقدم ان العصيد لا يحل ما لم يذهب ثلثاه شرع بين كيفية طبع العصيد الى ان يذهب ثلثاه قوله لان الذي يذهب زيدا هو العصيد او ما يارجه واما ما كان جعل كان العصيد تسعة فيكون ثلثها ثلثة اقول فيه ثلثي وهو ان وجه العصيد تسعة دوايق على تقدير ان يكون الذاهب زيدا هو العصيد غير ظاهرا لا يكون ح فرق بين الذاهب زيدا من عشرة دوايق وبين الباقي منها في كونها عصيدا فاذا جاز احتساب بعض منها هو الذاهب زيدا الى حكم العدم بلا اخر فوجه فلهذا لا يجوز اعتبار بعض من التسعة الباقية منها الصافي حكم العدم عند ذهابه بالطحين والاعلم في تعليل هذا الاصل ان يقال لان الذي يذهب زيدا جعل كان لم يكن لان الزبد ليس بعصيد فصار كما لو صب فيه دورق من ماء ولو كان كذلك لم يعتبر الماء كذلك هذا ويوضح عن ذلك ما ذكره صاحب الفاتية نقلا عن اصل محمد رحمه الله حيث قال قال محمد في الاصل عشرة دوايق

ولقوله عز وجل وحرم عليكم صيد البر ما دُمتم حرم ما وقوله عليه السلام لعدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه إذا أرسلت كلبك المعلم وذكر اسم الله عليه فكل وإن أكل منه فلا تأكل لانه أضاف منسكه على نفسه وإن شارك كلبك كلب آخر فلا تأكل فانك أضاف اسميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك وعلى أبا حنيفة لا جاع ولا نه نوع الكسب وانما هو مخلوق لذلك وفيه استبقاء المكلف وتمكنه من إقامة التكليف فكان مباحا بمنزلة الاحتطاب ثم حلة ما يحويه الكتاب ففصلوا أحدهما في الصيد بالجوارح والثاني في الاصطياد بالرمي **فصل في الجوارح قال** يجوز الاصطياد بالكلب المعلم والنهد والبازي وسائر الجوارح المطلقة وفي الجامع الصغير وكل شيء علمته من ذي ناب من السباع وذو مخلب من الطيور فلا بأس بصيده ولا خير فيما سوى ذلك إلا أن تترك ذكاته

قبل أن يوصل إلى ذبحة أو لمات بذلك بعد أن يصل المرسل إلى ذبحة لم يحل أكله إن لم يذبح المرسل كما استعرفه أيضا ولا شك أن اشتراط ان يقتله الكلب جميعا لا يغني عن اشتراط أن يموت الصيد يخرج الكلب قبل أن يصل المرسل إلى ذبحة يجوز أن يقتله الكلب جرحا بعد أن يصل المرسل إلى ذبحة فتح لا يحل أكله فلا بد من بيان الشرط الآخر أيضا على الاستقلال بطعن صاحب العناية في جملة ما نقل عن الخلاصة حيث قال فيه تسامح لأن هذا شرط الاصطياد ولاكل بالكلب لا غير على أنه لو انتهى بعضه لم يحرم كماله اشتغل به لكن إذا ذبحه فإنه لا يذبحه فانه صيد وهو حلال أقول يمكن أن يقتدر عما ذكره في عللته بان الكلام في شرط أصل الصيد المحض وهو الذي لم يذبحه كذا في رواية أبي حنيفة في الكلب لا بأس بالرمي وصار مذبوحا بالذبح الانطوري وما ذكره حيا فذبحه لا يكون صيدا محضا بل يصير محضا بالذبح الاحتيازي فيكون خارجا عن محل الاشتراط وطعن بعض الفضلاء في قول صاحب العناية فيه تسامح لأن هذا شرط الاصطياد ولاكل بالكلب حيث قال فيه تسامح بل شرط أصل الصيد أقول الظاهر أن مراد صاحب العناية بالاصطياد في قوله لأن هذا شرط الاصطياد ولاكل هو الاصطياد الشرعي وهو ما كان حلالا لا في قول من معنى قوله شرط الاصطياد إلى شرط أصل الصيد فإن مراد تسامح فهو من قبيل التسامح في التعبير بناء على ظهور المراد ولا يبالى بمثلته بخلاف ما ذكره صاحب العناية من التسامح في كلام صاحب الخلاصة فإنه راجع إلى المعنى تدبر نعم ثم قصد ذلك البعض دفع ما ذكره صاحب العناية في عللته حيث قال مراد صاحب الخلاصة بيان شرط أصل صيد قتله الكلب ولم يكن فيه الذبحة فتأمل انتهى أقول لا يذبح عليك أن كلام صاحب الخلاصة مع عدم ساعدته لهذا التقدير وعدم قيام قرينة عليه لا يدفع كون مراده هذا المعنى التسامح الذي حاصله التقصير في البيان فإنه لا وجه لبيان شرط أصل نوع مخصوص من أنواع الصيد وترك بيان شرط أصنافه بلا ضرورة واعتية إليه قوله ولقوله عز وجل وحرم عليكم صيد البر ما دُمتم حرم ما وقوله عليه السلام لعدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه إذا أرسلت كلبك المعلم وذكر اسم الله عليه فكل وإن أكل منه فلا تأكل لانه أضاف منسكه على نفسه وإن شارك كلبك كلب آخر فلا تأكل فانك أضاف اسميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك وعلى أبا حنيفة لا جاع ولا نه نوع الكسب وانما هو مخلوق لذلك وفيه استبقاء المكلف وتمكنه من إقامة التكليف فكان مباحا بمنزلة الاحتطاب ثم حلة ما يحويه الكتاب ففصلوا أحدهما في الصيد بالجوارح والثاني في الاصطياد بالرمي **فصل في الجوارح قال** يجوز الاصطياد بالكلب المعلم والنهد والبازي وسائر الجوارح المطلقة وفي الجامع الصغير وكل شيء علمته من ذي ناب من السباع وذو مخلب من الطيور فلا بأس بصيده ولا خير فيما سوى ذلك إلا أن تترك ذكاته

بين قراءة التشديد وقراءة التخفيف في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطمئن

فصل في الجوارح قدم فصل الجوارح على فصل الرمي لأن الصيد بينا حيوان وفي الرمي جوارح والحيوان فضل على الجوارح والفاضل تقدم على المنفصول كذا في الشرح قوله وفي الجامع الصغير وكل شيء علمته من ذي ناب من السباع وذو مخلب من الطيور فلا بأس بصيده ولا خير فيما سوى ذلك إلا أن تترك ذكاته قال صاحب العناية أنها رواية الجامع الصغير لقوله ولا خير فيما سوى ذلك أي فيما سوى العلم من ذي الناب والمخلب فإن رواية القدوري تدل على الإثبات لا غير رواية الجامع الصغير تدل على الإثبات والنفي جميعا انتهى أقول فيه شيء أذكره في شرح هذا الكتاب غير ما كان تخصيص الشيء بالذكر في الروايات يدل على نفي الحكم عما عداه بالاتفاق فرواية القدوري أيضا تدل على إثبات جواز الاصطياد بها وذكره ونفي جوازه بما سوى ذلك فلم يتم قوله أن رواية القدوري تدل على الإثبات لا غير اللهم إلا أن يكون في رواية القدوري تدل بمنطوقها على الإثبات لا غير وان دلّت بمفهومها على نفي أيضا وأما رواية الجامع الصغير فتدل بمنطوقها على الإثبات

والاصل فيه قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكيلين

والنفي معالكن لا يظهري في اية او رواية اجماع انك فيه كشيء نفع كما لا يخفى قال جماعة من اشرار انما ذكر في اجماع الصغير بلنظ لا باس مع شوبت
 اباية الاصطيا وبالكتاب لان قوله تعالى وما علمتم من الجوارح قد خص منه البعض وهو المختزير والاسد والذب والنصر فاحص منه البعض يصير
 ظهيرا فتمكن فيه شبهة كما عرف في الاصول فلذلك ذكرنا بلنظ لا باس انتهى اقول فيه نظر لان المختزير مخصوص من النص المذكور بالعقل لانه نجس العين
 والعقل يدل على عدم جواز الانتفاع بالنجس وقد عرف في علم الاصول ان النص الذي خص منه شيء بالعقل لا يصير ظهيرا بل يكون قطعيا لكونه في حكم الا
 وقد اشار اليه المحقق بقوله فيما بعد المختزير مستثنى لانه نجس العين لا يجوز الانتفاع به واما الاسد والذب فليس ابد غلين راسا في النص المذكور لانهم
 صرحوا بان الاسد والذب لا يصلحان للتعليم لانها لا يعلمان للغير فلم يدخل تحت قوله تعالى وما علمتم من الجوارح ولا يخفى ان تخصيص شيء من شيء
 وقوله فيه اولا فاذا لم يدخل في النص المذكور لم يكونا مخصوصين منه ولين سلم كل من تلك الثلاثة مخصوصا من النص المذكور وكون تخصيص كل واحد
 منها منه بالكلام مستعمل دون العقل فلانهم كون ذلك النص بعدة ظهيرا اذ قد تقرر في علم الاصول ان العام الذي اخرج منه البعض كجاء من
 انما يصير ظهيرا اذا كان المخرج موصولا بذكره واما اذا لم يكن موصولا به فيكون قطعيا في الباقي ويطلق على مثل هذا الاخراج في عرف اهل الاصول
 النسخ دون التخصيص لا شك ان مخرج تلك الجوارح الثلاثة من النص المذكور ليس موصولا بذلك النص فلا يصير ظهيرا لامحالة تبصر قوله والاصل
 فيه قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكيلين وذلك لانه عطف على الطيبات في قوله تعالى قل اصل لكم الطيبات اى اصل لكم الطيبات وصيد
 ما علمتم من الجوارح فحذف المضاف كذا في الكافي والشرح قال صاحب العناية بعد ذلك فيه نظر لان القرآن في انتظم لا يوجب القرآن في الحكم
 والجواب ان في ذلك اذا لم يدل الدليل على القرآن وهما قد دل فان قوله تعالى قل اصل لكم الطيبات جواب عن قوله تعالى يا لؤك ما ذال
 لهم فان لم يكن وما علمتم من الجوارح مقارنا لم يكن ذكره على ما ينبغي انتهى اقول نظره فاسد وجوابه كاسد اما الاول فلان اشتراك المعطوف
 مع المعطوف عليه في الحكم السابق واجب لامحالة مقرر في علم النحو بل الارتباب فيلزم في الآية المذكورة الاشتراك في حكم الاحلال ضرورة
 وقول الاصوليين القرآن في انتظم لا يوجب القرآن في الحكم ليس بانكارا لمثل هذه القاعدة المقررة في علم النحو بل معناه ان مجرد المقارنة في
 انتظم لا يوجب المقارنة في الحكم بدون ان يتحقق امر مقتضى المقارنة في الحكم ايضا وفيما نحن فيه قد تحقق ذلك وهو قضية العطف واما الثاني فلان
 للسائل ان يقول باليزم من ان لا يكون ما علمتم من الجوارح مقارنا لاصل لكم الطيبات ان لا يكون ذكره على ما ينبغي ولو كان ما علمتم من
 الجوارح داخل تحت جواب قوله تعالى يا لؤك ما ذال لهم ومن يقول ان القرآن في انتظم لا يوجب القرآن في الحكم كيف يسلم ذلك بل فيقول
 يجوز ان يكون جواب ذلك قل اصل لكم الطيبات فقط ويكون ما بعده كلاما مستقلا مسوقا لبيان حكم جديد ولا فائدة فائدة اخرى ثم قال
 صاحب العناية ويجوز ان يكون ما علمتم من الجوارح شرطية وجوابه فكلوا مما امكن عليكم وهو سالم عن الاعتراض المذكور فاحمل عليه او لم
 انتهى اقول في تفریع قوله فاحمل عليه اولى غلط لان الاعتراض المذكور لا يرد على معنى الآية بالنفس الاول بل على الاستدلال به على مسئلتنا
 بذه ولا يخفى ان تعيين معنى الآية او بيان احد تعليلها لا يتوقف على تمام الاستدلال بها بل الامر بالعكس فما معنى تفریع قوله فاحمل عليه

وفي ظاهر قوله تعالى وما علمتم من الجحيم لآشراط الجحيم لآشراط الجحيم في تأويل فيجعل على الجحيم الكاسب بنابه ومخبره ولا تنافي فيه
أخذ باليقين ونحن لم يدر سائر الله لا يشترط رجوعاً إلى التأويل الأول وجوابه ما قلنا قال فلن كل منه الكلب لا يأكل من البازي كل ولا يفرق ما بيناه
في دلالة التعليل وهو مؤيد بما روينا من حديث محمد رضي الله عنه وهو حجة على مالك وعلى الشافعي في قوله القديم في باحة ما أكل الكلب منه ولأنه صادم صفة أول ما أكل منها من كل من
صيد لا ياكل هذا الصيد لأنه علامة الجمل ولا ما يصيد لا بعد لا حتى يعيد معاً على اختلاف الروايات كما بينا على الابتداء وأما العيص والى أخذها من قبل فما أكل منها
لا تظهر الحرمة فيه لأن عدم المحلية وما ليس محرم كان في المفارقة بأن لم يظهر صاحبها بعد تثبت الحرمة فيه بالاتفاق وما هو محرم في بيته محرم عند خلافه
لما أضافوا لأن الأكل ليس يدل على الجمل فيما تقدم لأن الحرمة قد تنسب لأن فيها جرأة وقد أمضى الحكم فيه بالأخص فلا ينقض باجتماعه مثله لأن المقصود قد حصل بالأول
بجواز غير المحرم كونه ما حصل المقصود من كل وجه بقاءه صيداً من وجه عدم الجواز فخر مناه احتياطاً لأنه آية جمل من ابتداء لأن الحرمة لا تنسب أصلها
فإذا أكل تبيين أنه كان تركه الأكل للشبهة لا للعلم وتبديل الاجتهاد قبل حصول المقصود لأنه لا كل قصار كتب الاجتهاد القاضيه قبل القضاء ولأن صفاً ومن صاحبه فذلك
حيناً صادم لا ياكل صيده لأنه لو كان ما صار به علماً فيحكم بجملة كالكلب أكل من الصيد وشرب الكلب من جم الصيد ولم ياكل منه أكل لأنه لم يمسك للصيد عليه وهذا
من غاية علم حيث شرب ما لا يعلم لصاحبه وامسك عليه ما يعلم له ولأخذ الصيد من العلم ثم قطع منه قطعة والقها إليه فأكلمها يؤكل ما يلقى

لا يكون من أنواع الكلب كلها في حكم واحدة حكم التعليل على جنس الكلب من باب التيسير بل يكون من باب التحسين والتشديد ويلزم
أذا كان أن يحمل على المتوشح يحمل على الألوان وهو غير ميسر لاجتماعه ثم أقول بغير شي في التعليل الأول أيضاً وهو أنه قد ذكر في عامة التعليل
أن شمس الأئمة السخري قال ناقلاً عن شيخه شمس الأئمة المحمدي في القصد خصال ينبغي لكل عاقل أن يأخذ ذلك منه وعدمه ما أنه لا يعلم
بالضرب ولكن يضرب الكلب بين يديه إذا أكل من الصيد فيتعلم بذلك فقد علم منه أن تحمل بدن القصد للضرب لا يجزى شيئاً في حق تعليله وقد
كان مدار الفرق بين البازي والكلب في التعليل الأول هو أن بدن البازي لا يحمل للضرب وبدن الكلب يحمله فير عليه من مجرد احتمال
بدن الكلب للضرب لا يفيد المدعى في حق القصد أنه هو غير مؤثر في حق تعليله فمثل قوله وفي ظاهر قوله تعالى وما علمتم من الجحيم لآشراط الجحيم
أشراط الجحيم إذ هو من الجحيم بمعنى الجحيم في تأويل فيجعل على الجحيم الكاسب بنابه ومخبره ولا تنافي وفيه أخذ باليقين وذلك لأن النفس
إذا ورد فيه أحكام المعاني فإن كان بينهما تنافى ثبت أحدهما بدليل يوجب ترجيحاً لا الجميع وإن لم يكن بينهما تنافى ثبت الجميع أخذ
بالتيقن كلفي قوله تعالى ولا ياكل لمن أن يكتسب ما خلق الله في أعماق من قبل أن يدر به بكل وقيل يحض والصحيح أنها مرادان لأنه لا تنافي
بينهما فلهذا هنا لا تنافي بين الكسب والجحيم كذا في عامة الشرح قال صاحب التآني فاقول على ما قالوا يلزم عموم المشترك في موضع الاثبات
وهو فاسد انتهى وذكره صاحب العناية على وجه البسط والتوسيع حيث قال فيه نظر لأن الجرح اما أن يكون مشتركاً بين الكسب والجحيم كذا
يحصل به الجحيم أو يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر والمشارك لا عموم له والجمع بين الحقيقة والمجاز عندنا لا يجوز بخلاف قوله تعالى
ما خلق الله في أعماق من فانه لفظ عام يتناول الجميع بالتواطي إلى هنا كلامه أقول يمكن جواب عنه بأن مراد المص من قوله يحمل على الجحيم
الكاسب بنابه ومخبره أنه جميع في الاعتبار والعمل بين كلا محتضى النص المذكور من التأويلين لعدم التنافي بينهما وفيه أخذ بالتيقن إذ يوجد
في المجموع كل واحد منهما فاسي منها يرا في أعظم الشرف كان ما خذ في الاعتبار والعمل وليس مراده أن كلا التأويلين يرا في اعتبار
النص المذكور حتى يلزم عموم المشترك في الاثبات أو الجمع بين الحقيقة والمجاز وصاحب العناية لا يعمه أن مرادهم هو الثاني قال في تفسير
قول المص فيجعل على الجحيم الكاسب بنابه ومخبره في معنى الجحيم في التأويلين وكان حق التفسير أن يقال معنى جميع في الاعتبار والعمل بالتأويلين
كما بينت عليه آنفاً وقال صاحب معراج الدعاة هنا فان قيل فيه جمع بين الحقيقة والمجاز وخصوصاً المشترك لأن الجحيم اما أن يكون حقيقة
في الكواسب أو مجازاً قلنا لا كذلك بل الجحيم اخص من الكواسب فلو كان المراد الكواسب الجحيم لا يلزم ذلك انتهى أقول جواز
ليس بسديد لأن كون الجحيم اخص من الكواسب لا يرفع لزوم المحذور المذكور في السؤال أولاً لا شك أن مفهوم الاخص بخلافه
الاعم ولا يلزم أن يكون الشيء اخص منه نف وهو ظاهر البطلان ولا ريب أن اللفظ الواحد لا يطلق على المعنيين المتغايرين سواء كان
أحدهما اخص من الآخر أم لا الطريق الاشتراك أو لطريق الحقيقة والمجاز فيلزم أحد التأويلين المذكورين في السؤال قطعاً على تقدير
إرادتهما عامين لفظ واحد قوله وهو مؤيد بما روينا من حديث محمد رضي الله عنه وهو حجة على مالك وعلى الشافعي في قوله القديم في باحة ما أكل الكلب منه ولأنه صادم صفة أول ما أكل منها من كل من

لأنه لم يبق صيد أصغر مما إذا ألقى إليه طعاماً غيراً وكان إذا وثب الكلب فاحظه منه وأكل منه لأنه ما أكل من الصيد والشرع ترك الأكل من الصيد فصاعداً كما إذا أقرس شاة مخلوق ما إذا فعل ذلك قبل أن يحرره المالك لأنه بقيت فيه جهة الصيدية ولو أمس الصيد ففقط منه بضعة فأكلها فقد ترك الصيد ففقط ولم يأكل منه لم يترك لأنه صيد كلب جاهل حيث أكل من الصيد ولو ألقى ما أحسنه الصيد ففقط ولم يأكل منه واخذ صاحبه ثم بثلك البضعة فأكلها بؤكل الصيد لأنه لو أكل من نفس الصيد في هذه الحالة لم يضره فإذا أكل ما بان منه وهو لا يحل لصاحبه دل تحله والوجه الأول لأنه أكل في حالة الاصطبا وكان جاهلاً بحسب نفسه وكان غيب البضعة قد يكون لما أكلها وقد يكون حمله في الاصطبا ولم يضره بقطع القطعة منه فيذكره فأكل قبل الأخذ يدل على الوجه الأول وبعد على الوجه الثاني فلا يدل على جملته قال إن أدرك المرسل الصيد جثاً وعليه أن يتركه وإن تركه تركته حتى مات لم يترك ولو أكل ما بان منه لم يضره قبل حصول المقصود بالصيد المصغر هو الإباحة ولم تثبت قبل موته بطل حكم البدل وهذا إذا تمكن من جده ما إذا وقع في يده ولم يتمكن من جده وفيه من الجحيرة فوق ما يمكن أن يكون في ظاهر الرواية وتحت في حنفية والى يوسف أنه يحل وهو قول الشافعية لأنه لم يقدر على الاصطبا كما إذا رأى الماء ولم يقدر على الاستعمال وجه الظاهر أنه قد راعى اعتبار الإباحة ثبتت يده على المذكور وهو قائم مقام الفكي من الذبح ولا يمكن اعتباره لأنه لا بد له من مدأ والناس يتفاوتون فيها على حسب تقاعدهم في الكفاية والحداسة في الذبح فإدراك الحكم على ما ذكرناه تحله وما إذا بقي فيه من الجحيرة مثل ما بقي في المذبح لأنه ميت حكمه الآتري أنه لو وقع في الماء وهو جرحه المحال له يوم كما إذا وقع وهو ميت والتمس ليس بمذبح فقتل بعضه فيه ففصله وهو أنه لم يتمكن لفقد لآله لم يترك وإن لم يتمكن لضيق الوقت لم يترك عندنا خلافاً للشافعية لأنه إذا وقع في يد الباق صيداً ففقط حكمه حمله الاصطبا وهذا إذا كان يوم بقاءه أما إذا شق بطينه وأخرج ما فيه ثم وقع في يد صاحبه حل لأن ما بقي اصطبا بذي ذبح فلا يعتبر كما إذا وقعت شاة في الماء بعد أن ذبح قبل هذا قولها أما عند حنفية لأنه لا يترك أيضاً لأنه وقع في يد حياً فلا يحل إلا إذا كان الاختيار في ذلك المترتبة على ما ذكرناه انشاء الله تعالى كذا ذكرناه إذا تركه للتزنية فلا بد من كماله وحقيقته وكذا المترتبة والبطنة وفيه جوهرة حنفية أوصيه وعليه العتري قوله تعالى أما إذا كنت لستنا لاصطبا من ففصل عند يوسف إذا كان حاله لا يعيش مثله لا يحل لأنه لا يمكن أن يترك

راجعا إلى الفرق كما هو الظاهر من أسلوب تحريره يروى عليان حديث عدي لا يصيد الفرق المذكور أصلاً فإنه أنما يدل على أن لا يؤكل ما أكل منه كلب ولا يدل على أن لا يؤكل ما أكل منه البازي وإفادة الفرق أنما تكون بالدلالة عليهما معا وإن كان راجعا إلى مضمون قوله فإن أكل منه الكلب والصيد لم يؤكل كان حق قوله وهو مؤيد بما رويناه من حديث عدي أن يذكر عقيب قوله فإن أكل منه الكلب أو الصيد لم يؤكل ولما وسط بينهما قوله وإن أكل منه البازي أكل وقوله والفرق ما بيناه في دلالة التعاليم كان الكلام قاطعاً كما لا يخفى قوله وهو حجة على مالك وعلى الشافعية في قوله في إباحة ما أكل الكلب منه فإن قيل روى أبو ثعلبة بن شفيش رضى الله عليه السلام قال له في صيد الكلب كل وإن أكل منه وذلك دليل على إباحة ما أكل منه بانه خبر واحد لا يعارض قوله تعالى فكلوا مما أسكن علىكم فإن الهمساك عليهم أن لا يؤكل منه وحين أكل منه دل أنه أمسك على نفسه كذا في الغنية أخذ من الشماية أقول يروى على هذا الجواب أن قوله تعالى فكلوا مما أسكن علىكم أنما يدل على إباحة أكل ما لم يأكل منه الكلب لا يدل على عدمه بآكل ما أكل منه إلا بطريق مفهوم المخالفة وهو ليس بمعتبر عندنا كما عرفت في علم الأصول فلا يتحقق التعارض بين ذلك الحديث وبين قوله تعالى فكلوا مما أسكن علىكم حتى يلزم أن تترك أصل الحديث لكونه خبراً واحداً لا يقال بحصول منه الجواب الزام الشافعية لأن مفهوم المخالفة حجة عندنا وهذا القدر كاف في صحة الجواب لأننا نقول لا يحصل الزامه أيضاً لأن من يقول يكون المفهوم حجة لا يترك كون المنطوق اقوى منه فلا يتحقق حكم التعارض عنده أيضاً وأحق عندى في الجواب عن أصل السؤال أن يقال حديث أبي ثعلبة معارض بحديث عدي وحديث عدي سري على حديث أبي ثعلبة لأن حديثه يحل ما أكل منه الكلب وحديث عدي يحرمه وقد عرفت في أصول الفقه أن المحرم يرجح على المحل عند التعارض فيجب

أنما نحاله فوجب أصل بحديث عدي دون حديث أبي ثعلبة قوله ولا يصيد بعده حتى يصير معلماً على اختلاف الروايات كما بينا في بابي التبدل قال صاحب الغنية إرا وما ذكرناه يحل عنده ما اصطاده ثانياً في قول في تفسيره مراد المص باذكرة هذا الشارح ليس بصحيح لأن فيما ذكره لم يصح بقوله يحل عنده ما اصطاده ثانياً إلى آخره روايتين لا غير رواية عن أبي حنيفة وهي حل ما اصطاده ثانياً ورواية عن أبي يوسف ومحمد وهي عدم حل ذلك وقد قال المص هنا على اختلاف الروايات كما بينا بالصيغة الجمع فكيف يتصور أن يكون مراده فإذ ذهب إليه الشارح المذكور فافهم

أن مراد المص بقوله هنا على اختلاف الروايات كما بينا في بابي التبدل وهو الإشارة إلى ما ذكره فيما سبق قوله ثم شرط ترك الأكل ثلثاً وهذا قوله وهو رواية عن أبي حنيفة التي أخرجنا ذكره في تلك المسألة فتحقق الروايات ونقسم صيغة الجمع كما لا يخفى قوله بما يقولون أن الأكل ليس يترك

أجل فيما تقدم لأن الحرمة قد تنسب أقول الظاهر ما ذكره بعد ذلك بقوله ولأن فيما أخرجه النسخ أن يكون المذكور وليلاً تاماً لها فيه وعليه أنه لو تم لدل على أن لا تثبت الحرمة عند ما في مكان غير محرم في المغازاة أيضاً بخبرين هذا الدليل في ذلك أيضاً مع أنه تثبت الحرمة فيه بالاتفاق كما صرح به المص من قبل فخال قوله وكذا الظاهر في الكلب فاخذه منه وأكل منه لأنه ما أكل من الصيد والشرع ترك الأكل من الصيد فصاعداً كما إذا أقرس شاة قال صاحب الغنية وطولب في الفرق بين ما وثب فاخذ من صاحبه وأكل وبين ما أكل بعد ما قتل فان الصيد كما خرج عن الصيدية باخذ صاحبه جاز أن يخرج أيضاً بقتله واجب بانه إذا لم يتعرض بالأكل حتى أخذه صاحبه ولما كان ممسكاً على صاحبه

ناجحة
بها

ووجهه ان الفعل يقع بما هو فوقه او مثله كما في نسخ الآي والزجرون الارسل لكونه بناء عليه قال ولوارسله مجوس فزجره مسلم فانزجر له يؤكل لان الزجرون الارسل لهذا
 لم يثبت به شبهة الحرمة فاولى ان لا يثبت به الحلال وكل من لا يجوز ذكائه كالزجور المحرم وتارك القسيمة عامدا في هذا بمنزلة المجوس وان لم يرسله احد فزجره مسلم
 فانزجره فاحذر الصيد فانه باسره كذا لان الزجور مثل الآي لانه كان دون من حيث انه بناء عليه فهو فوقه من حيث انه فعل المكلف فاستويا فاصح ناسخا ولوارسل المسلم
 عليه على صيد ويقتضي فادركه فضره به ووقته لا يضره به ففعله اكل وكذا الارسل بكلمين فوقه واحد ما شاء ففعله لا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 ولوارسل جردن كل واحد منها ففعله ففعله واحد ما شاء ففعله لا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 حالة الارسل ففعله ففعله واحد ما شاء ففعله لا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 فاصاب صيدا ثم تلقى انه حي صيد حل المصاب اي صيد كان لانه قصد الاصطياد وتحت اي يوسف انه خص من ذلك ففعله لا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 بخلاف الاستيعاب لانه يؤخذ في جلد هاد زفره لا خصص ففعله لا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 في نفسه وواجبة التناول ففعله لا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 اوجوب اهل الاصل المصاب لان الفعل ليس باصطياد الا ان كان في البيت اكل والنظر الموثق بمنزلة ما بينا في قوله تعالى فاصاب صيدا وهو اكله ولا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 هو اكله وحشي من الصيد لان الظاهر فيه التحش وهو اكله ولا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 يحل في ذابته عن اي يوسف لانه صيد وفي اي عنده لا يحل لانه ذكاة فيهما وتو اصاب للمسلم حشوه وقد ظنه آدميا فاذا هو صيد يحل لانه لا يعتبر بظنه مع تعينه
 واذا انتهى الرجل عند الوحي اكل ما اصاب اذا جرح السموم ففعله لا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو
 من الجرح ليحقق معنى الذكاة على ما بينا في قوله فان ادركه حيا ذكاه وقد بيناها بوجوهها واختلافها في هذا في الفصل الاول قوله فصيد

في ذيل نذر التعليق على ما قرناه ما يعينها مع اختلاف قوله لانه ميت حكما لانه تعليق محل اكل ما بقي فيه من الحيوة مثل ما يقتضي في المذبح لافرق ما بقي
 في المذبح وما لا يبقى فيه من الحيوة فوق ما بقي في المذبح مما لا يعيش فوق ما يعيش المذبح فتشتمل الاشارة اليه هنا بقوله على قرناه نذر
 تفهم قوله ووجهه ان الفعل يقع بما هو فوقه او مثله كما في نسخ الآي والزجرون الارسل لكونه بناء عليه قال بعض الفضلاء ان تقول
 لا تجس الحاجة الى الذبح بل تكفي المشاركة في اثبات الحرمة او شبهها انتهى اقول ليس هذا بوار ولا ان الارسل اصل والزجور فرع والتمتع لا يجد
 مشاركا للاصل في تربت الحكم وقد اشار اليه المص في تعليق المسالة السابقة حيث قال لان فعل اكل في اثر في الكلب لم يرسل دون الصيد
 حيث ازداد به طلبا فكان تبعا لفعله لانه بناء عليه فلا يضاف الاخذ الى التبع انتهى ولين سلم مشاركة الزجر للارسل فلا نهم كفاية مجرد
 المشاركة في اثبات الحرمة او شبهها بل لا بد من ان يكون اللاحق وهو الزجر ههنا اقوى من السابق او مساويا له حتى يرتفع به السابق
 واما اذا كان ادنى منه فلا تأثير له في الحكم وقد اشار اليه المص في تعليق المسالة اللاحقة حيث قال لان الزجرون الارسل ولما
 لم يثبت به شبهة الحرمة فاولى ان لا يثبت به اكل انتهى قال في العناية ونوقض بالمحرم اذا زجر كلب حلال فانه يجب عليه الجواز وجيب
 بان الجواز في المحرم بدلالة النص فانه اوجب عليه الجواز هو دونه وهو الدلالة فوجب بالزجر بطريق الاولى انتهى اقول نقائل ان نقول
 ان هذا الجواب لا يدفع انتقض المذكور بل يقويه فانه اذا ثبت بدلالة النص وجوب الجواز على المحرم في الصورة المذكورة انما ثبت بدلالة
 النص على خلاف القياس بناء على ان القياس يترك بالنص وهذا لا يقتض في كنية الاصل المذكور المبني على القياس تفكر قوله وان لم
 يرسله احد فزجره مسلم فانزجره فاحذر الصيد فلا باس باكله لان الزجر مثل الانقلاط قال جمهور الشراح يعني من حيث ان كل واحد غير مستتر
 في حل الصيد بخلاف الارسل انتهى اقول ليس هذا بشرح سديد عندي اذ لم يكن الكلام فيما سبق في كون الفعل الغير المشروط في حل الصيد
 مرفوعا بما هو مشروط في حله او بما هو مثله بل كان الكلام في كون الفعل مرفوعا بما هو فوقه في القوة او بما هو مثله فيما كان في نسخ الآي فانزجره
 ههنا ان يقال يعني ان الزجر مثل الانقلاط في القوة والضعف وتعليل المص اياه بقوله لانه ان كان دون من حيث انه بناء عليه فهو
 فوقه من حيث انه فعل المكلف فاستويا فاصح ناسخا بمنزلة الصريح فيما قلناه تبصر

فصل في الرمي لما فرغ من بيان حكم الآلة الحيوانية شرعا في بيان حكم الآلة البهائية وقد مروجه تقديم الاول قوله والطبي الموثق
 بمنزلة قال اكثر الشراح منهم صاحب العناية اى بمنزلة الآدمي اقول هذا التفسير ليس بجيد اذا نظرنا ان الطبي الموثق بمنزلة الحيوان
 الا ان دون الآدمي اذ لا مناسبة بين الانسان والحيوان بخلاف الحيوانين فان قلت المراد يكون الطبي الموثق بمنزلة الآدمي مجرد كون
 غير صيد كالآدمي لا الاشتراك في جميع الاوصاف فلا محذور في جعله بمنزلة الآدمي قلت لو كان مراد المص هذا المعنى لمقال والطير الدار
 الذي يادى البيوت والطبي الموثق بمنزلة اذ لا فرق بينهما في مجرد كونها غير صيد ولما فصل بينهما فقال والطير الدار من الذي يادى البيوت
 الطبي والطبي الموثق بمنزلة علم ان المراد ليس مجرد ان لا يكون صيدا بل الاشتراك في بعض الاحوال ايضا فالوجه في تفسير قول المص الطبي

ان على الجرح اذ زجره كلب حلال عند زجره لانه لا يضره لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا يخل تحت التعليق بحال عفو

نابج
 نابل

والقبض شرط للزوم على ما بينه انشاء الله تعالى وقال مالك سره يلزم بنفس العقد لا ينعى بالمال من المجانيين فصاحب البيع ولا يه عقد وثيقة فاشبه الكفالة وكلنا ما قلناه والمصدر المقر في محل الجواز يادبه الامر ولا يه عقد تبرع للمالك الرهن لا يستوجب بمقابلته على الموقف شيئا وهذا لا يوجب عليه فله بد من امضائه كما في الوصية وذلك بالقبض ثم يكتفى فيه بالتحلية في ظاهر الرواية

والقبول بنى على اصل هو لا المشايخ واما قول سائر المشايخ فقد ذكره المصنف بقوله قالوا الركن الايجاب مجرد ولا يه عقد تبرع فقيم بالتبرع مع صاحب العناية في شره واما الثاني فلا نه لو نص العقد في الصغرى بما سوى الايجاب صار المعنى لانه امي الرهن عقد غير متبرع وكل عقد غير تبرع ينعقد بالايجاب والقبول ولا شك ان تفسير الصغرى حينئذ كاذبة اذ لم يقل احد بان عقد الرهن ليس بعقد تبرع بل يطلق كلامهم على انه عقد تبرع فلا صحت للتخصيص بما سوى الشرع قالوا الركن مجرد والايجاب لانه عقد تبرع فقيم بالتبرع كالمتهمة والصدقة قال صاحب العناية في حل هذا التعليل لانه عقد تبرع وكل ما هو كذلك يتم بالتبرع قاله من يتم المتبرع اما انه عقد تبرع فسلم ان الرهن لم يستوجب فاذا ما ثبت للمتبرع من السيد شيئا عليه ولا ينعى بالتبرع الا ذلك واما ان كل ما هو كذلك يتم بالتبرع فكل متهمة والصدقة وقال فيه انه لا يستوجب عليه سيرة مستوفيا له فيه عند الملاك الجواب ان المراد بالاستيجاب ما يكون ابتداء والركن ليس كذلك انتهى اقول في الجواب بحث لان الرهن ان لم يستوجب شيئا عن المرتهن ابتداء فقد استوجب عليه شيئا في البقاء وهو صيرورة المرتهن مستوفيا له عند الملاك فلم يكن الرهن عقد تبرع ان كل وجه بل كان فيه معنى المعاوضة من وجه حيث صار المرتهن مستوفيا له عند الملاك الرهن في يده معنى لانه بايجاب الرهن وحده بل لا بد ان يتوقف على قبول المرتهن ايضا حتى يتم جعلناه اياه مستوفيا له عند الملاك كما هو من جهته ما سيح تفصيله فليتأمل قوله والقبض شرط للزوم على منية قال في العناية كانه تفسير لقول القدرى ويتم بالقبض فيكون الرهن قبل القبض جائز وبه يلزم وهو ايضا اختيار شيخ الاسلام بخلاف لرواية عامة الكتب قال محمد لا يجوز الرهن الا مقبوضا وقال الحاكم في الكافي لا يجوز الرهن الا مقبوضا وقال الطحاوي في مختصره ولا يجوز الرهن الا مقبوضا من غير ما تجوز اذ قال الكرخي في مختصره قال ابو حنيفة وزفر ابو يوسف ومحمد وحسن بن ياد لا يجوز الرهن الا مقبوضا الى هنا لفظ العناية وقصد بعض الفضلاء دفع مخالفة ما في الكتاب لرواية عامة الكتب فقال سبق في كتاب المتهمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تجوز المتهمة الا مقبوضة والقبض ليس بشرط الجواز في المتهمة فليكن هناك لك فليتأمل انتهى اقول في انقياس مع الفارق ان قد دعت الضرورة هناك الى صرف نفى الجواز عن ظاهره اذ الجواز قبل القبض ثابت هناك بالاجماع فخلنا نفى الجواز بدون القبض في قوله عليه السلام لا يجوز المتهمة الا مقبوضة على نفى ثبوت حكم المتهمة هو الملك للموئوب له واما هنا فلا ضرورة في الاجمال بل على نفى ثبوت الملك للموئوب بدون القبض وثبوته له بالقبض كما هو موجب لا يستثنى ولا يستثنى اذ ليس حكم الرهن ثبوت الملك للموئوب بدون القبض وثبوته له بالقبض كما هو موجب استثنى والاستثناء اذ ليس حكم الرهن ثبوت الملك للموئوب بل على نفى ثبوت حكم المتهمة هو الملك للموئوب له واما هنا فلا ضرورة في الاجمال بل على نفى ثبوت الملك للموئوب بدون القبض وثبوته له بالقبض كما هو موجب الام نظيره قوله تعالى فضرربا لرقاب اى فضرربا وقوله تع فخرير قبة مومنة اى فليجوزا في قوله تعالى فعدة من ايام اخر يتقدم عموم عدة من ايام اخر اى فقيم عدة من ايام اخر فكان المصدر فيما قلناه هنا ايضا وهو قوله تعالى فوان مقبوضة معنى الامر اى فلهوا وترسوا ثم لما كان معنى الامر ولم يصح بموجب الامر الذي هو الوجوب للزوم في حق نصف الرهن لم يجب الرهن على المدين بالاجماع وجب ان يعمل به في شرط وهو القبض كما قلنا في قوله عليه الصلوة والسلام بخطه بخطه بطلان النصيب سى بغيره فلم يعمل الامر في نفس البيع لان البيع مباح غير واجب فصرف الى شرطه وهو القبض لا ينافي

لأنه قبض بحكم عقد مشروع فاشتبه قبض المبيع وعن أبي يوسف أنه لا يقبض في المنقول إلا بالنقل لأنه قبض موجب للضمان ابتداءً منزلة الغصب بخلاف الشراء لأنه فاقل للضمان من البائع إلى المشتري وليس بموجب ابتداءً والاول اصح

فكذا هنا قد ازداد ما ذكر في جملة الشروح في شرح هذا المقام ثم ان كثير من المشايخ اشتكوا في كلام المصنف بهذا فقال صاحب السنية ثم في تسمية الهمز
السدر لان الهمز جمع رهن كالفعل والجبال هكذا في كتب اللغة ولان قوله مقبوضه بالتانيث وال على انه جمع وليس بمصدر ولا محمول
في الكتاب بقوله تقريره فربان مقبوضه فكان المصدر مجزوء فاجعل المحذوف بمنزلة الثابت فقال والمصدر المقرون بحرف الناء والربان
اذا كان مصدر اعلمى قدام صاحب الكتاب كان ارادة المصنف بالهمزة كالرهن فياديه المربون ثم انشأ المصنف تباويل السبعة او الدويون قبل
مقبوضه بالتانيث كما لو نشأ الصوت تباويل السبعة كان وجهاً جيداً في الاول وهو لا بأس او الثاني لما بقي المصدر سميته والاعلم
في هذا لفظ النماية وقال صاحب غايه البيان وادعى صاحب المداية الربان وكذا ذكر شيخ الاسلام علاء الدين السبكي
في شرح الكافي ولان فيه نظراً لانه خلاف ما ثبت في قوانين اللغة كالبهجة ودويوان الادب غيرهما لانهم قالوا الربان جمع رهن جمع الهمز
لان رهن الهمز جمع رهن ايضاً فجمع الربان نعم الربان بقى مصدر من قولهم رهنه على كذا اي خاطره رهنه وربان رهن
باب لمفاعلة ولكن ليس ذلك مما نحن فيه ولو كان المصدر وهو المداية في الآتي لم يحتج في صفة الربان الى ما التانيث فانتفى الى هنا لفظ قال
صاحب الكافي ثم في تسمية الربان بالمصدر نظراً لان الربان جمع رهن كالفعل والجبال وقوله مقبوضه بالتانيث الى
على انه جمع وليس بمصدر وانما قال في المصدر المقرون لان تقديره وادعى علم فربان ربان مقبوضه انتهى وقال صاحب معراج الدرر
وفي النهاية في تسمية الربان بالمصدر نظراً لان الربان جمع رهن كالفعل السفال هكذا في كتب اللغة ويدل عليه قوله مقبوضه بالتانيث فدل ان
جمع المصدر وقال وفي الفوائد النافعة يجوز ان يكون الربان مصدر من باب لمفاعلة كالقتال والاضراب مقبوضه صفة لمحذوف وهو ربان
مرهونه مقبوضه وانث المربون تباويل السبعة والعين كما لو نشأ الصوت تباويل السبعة ويجوز ان يكون الربان مصدر بمعنى المفعول انش
المربون بما ذكرنا ويجوز ان يكون الربان قائم مقام مصدر محذوف وهو فربان ربان مقبوضه فيكون مصدر التقدير الاتحقيقا الى هنا كلامه واما
صاحب السنية فقال لما استشكلوا من هنا فوجب منه حيث قال قيل ان السبعين بل الربان منه وهو جمع رهن ثم قال والجواب عنه ان
التيقننه منه الجيب لانه جمع رهن في المصدر فوجب كذا لك اسناد مقبوضه الى تسمية المصدر ربان عطف كما في سبيل ففهم انتهى اقول منشأ
المجاني في هذه الفنون ما ذكر في كتب اللغة وكتب التفاسير لان كون الهمز جمع رهن في قوله وادعى كونه جمع رهن وكونه بمعنى
المصدر فكانه هو جمع رهن بمعنى المربون قال في المغرب والربان المربون وجمع رهن وربان وربان وقال في القاموس الربان
ما وضع عند النبأ وربنا و ما اخذ منك اجمع ربان رهنين و قال في الصحاح الربان معروف وجمع ربان مثل جبال
وقال في تفسير القاضي ربان و رهن كلاما جمع رهن بمعنى رهنون وكذا في سائر التفاسير ثم ان كون اسناد مقبوضه الى ضمير ربان
بما ذكره تعليقاً خلاف الظاهر لا يصح اليه بلا ضرورت واعية اليه وهي تنفيذه في الآتي المزبورة اذ يصح المعنى ويحصل جذاً بل الربان على مبلغ
الربان بمعنى المربون كما حصل عليه المقرون ويكون الاسناد اذ هو حقيقياً فامعنى المربون كما حصل عليه ويستدلان تلك الآتي على ذلك

لانه صار ديناً بالبيع بامر الرهن فصار كان الرهن منه وهو دين ولو قبضه بكلف احضار الرهن لقيامه ابدل بها الجيد لان الذي ينوبه
 القرض هو الرهن لانه هو العاقل فتخرج الحقوق اليه وكما يكلف احضار الرهن لاستيفاء كل الدين يكلف لاستيفاء فانه قد حل لاحتمال المدين
 ثم اذا قبض القرض يؤمر باحضاره لاستيفاء الدين لقيامه مقام العين وهذا بخلاف ما اذا قتل رجل العبد الرهن خطأ حتى قضى بالقيمة
 على ما قلته في ثلث سنين لم يجبر الرهن على قضاء الدين حتى يحضر كل القيمة لان القيمة خلف عن الرهن فلا بد من احضار كل ما لا بد
 من احضار كل عين الرهن وما صار من قيمة ففعله وفيما تقدم صار ديناً بفعل الرهن فلهذا اختلفوا ولو وضع الرهن على يد العبد وامر ان
 يودعه غيره ففعل ثم جاء الموثق يطلب دينه لا يكلف احضار الرهن لانه لم يؤمن عليه حيث وضع على يد غيره فلم يكن تسليمه قدرته ولو وضع
 العدل في يد من في عياله وغاب طلب الموثق دينه والذي في يد ويقول اودعني فلاون ولا ادرى من يجبر الرهن على قضاء الدين لان احضار الرهن
 ليس على الموثق لانه لم يقبض شيئاً وكذلك اذا غاب العدل بالرهن ولا يدري اين هو لما قلنا ولوان الذي اودعه العدل تجد الرهن قال هو على المجمع
 الموثق على الرهن منبث حتى يثبت كونه رهناً لانه لما وجد فقد توى المال والتوى على الموثق فيحقق استيفاء الدين فلا يلزم المطالبة به

وجه صحة اذ المراد هو الاول قوله وليس كلاماً فيه ليس بشئ لان كون عدم كلاً منافياً لا يضرب فرض السائل بحينه فان مقصوده المقصود في قوله
 المص والمذاق صحة الكفالة به بان صحة الكفالة لا تدل على صحة الرهن لان الكفالة تصح بدو يتجرب ولم ينقد بسبب وجوبه ولا يصح الرهن بذلك
 بلا خلاف فيجوز ان يكون تصح الكفالة بالعين المضمون بنفسه ايضا الذي كلامنا فيه ولا يصح الرهن به فلم يتم الاستدلال بصحة الكفالة به
 على صحة الرهن به ولا يخفى ان عدم كون كلاً منافياً الدين لم ينقد بسبب وجوبه لا يمنع الاعتراض بهذا الوجه وانما يرد ما اشار اليه
 تاج الشريعة من منع صحة الكفالة بدو يتجرب ولم ينقد بسبب وجوبه وانما قوله ما ذاب لك على فلان فعليه اضافة الكفالة الى ذلك لان
 لا اعتد كفاً به منجزه و مراد المص بكفالة في قوله ولما تصح الكفالة به هي الكفالة المنجزة في الاستدلال قوله ولما يصح قيمته يوم القبض اقول
 بهذا التقدير لا يتم الا على قول ابي يوسف فان اعتبر عند ابي حنيفة قيمة يوم الخصومة وعند محمد قيمة يوم الانقطاع كما تم تفصيله في صدر كتاب
 الغصب مع ان صحة الرهن بالاعيان المضمونة بانفسها على قول ائمتنا جميعاً فلا يتم التقريب الا على قول ابي يوسف وليست شعري
 لو لم يقرض هذا احد من الشراخ قوله وبمؤمنون بالاقبل من قيمته من الدين وليس يصح لان معنى المعرف واحد منها ومعنى السلف
 واعتبر بقول الرجل مررت باعاً من زيد وعمر واليكون الا علم غيرهما ولو قال مررت بالا علم من زيد وعمر ويكون الا علم واحد منهما ولم
 بهما واحد من القيمة والدين وبهاتين الامور اثبت ثم ان تاج الشريعة من الشراخ بين وجه اختلاف المعنى بين المعرف والمكروه حيث
 قال والمعنى فيه ان كلمة من في قوله الاقل منها للتبعض والاقل يصلح بعضاً اذا الاقل مع منها معرفتان بخلاف اقل منها لان اقل نكرة
 منها معرفة لانها ولا نكرة انتهى كلامه اقول ليس به البسدي اذ لا نسلم ان المعرفة لا يتناول النكرة تناول الكل للجزء كما هو مقتضى من
 التعريف فيعلم ان المعرفة بالنكرة لا يتجران لان مدلول المعرفة شئ بدينه ومدلول النكرة شئ بالعين وبما استخدا ان فلا يتجران وانما هو
 المبهمة بعضها من الدين فلا استحالة فيه بل هو امر شائع مستعمل في كلامنا واحده منها اوجه ومنها او بعض منها يكون كذا فانه يصح بلا
 وشائع مستعمل مع ان كلمة واحد ويزد ولعوض نكرة وكلمة جماع في منها معرفة ومثل التبعض على ان الوجه المذكور للفرق بين ان يكون
 التفصيل معرفتين ان يكون منكراً تاماً شئ فيما اذا كان دخول كلمة من معرفة ولا تميم شئ فيما اذا كان دخولها نكرة اذ لا يلزم اذ ذاك تناول المسمى
 النكرة مثلاً لو كان العبارة فيما نحن فيه اقل من قيمة ودين لزم ان لا يكون فرق في المعنى بين تعريف الاقل وتكثيره وليس كذلك قطعاً
 وذكر بعض الفضلاء وجبا اخر للفرق بين المعرف والمكروه حيث قال ان يكون من في المنكر تفصيلاً لوجوب استعمال الاقل باحد الاشياء الثلاثة
 ويكون في المعرف للبيان لعدم جواز الجمع بين من وحرف التعريف من ضيغة كتب التحريم قال وفيه بحث اذ قد يجد في من اللفظ وهما
 ايضا كذلك والقرينة على المحذرة المذهب انتهى اقول الحق في الفرق ما قاله ذلك البعض وبما ساقط اذ قد تقر في علم الخوان لا يجوز
 استعمالهم التفصيل بدون احد الاشياء الثلاثة الا ان يعلم المفضل عليه وتعيين كمان في قوله تعالى السر ونحن قوله تعالى والله اكبر وفيما نحن
 لا تعيين المفضل عليه ولا يعلم على تقدير ان يذكر اسم التفصيل ولم يجعل كلمة من تفصيلاً لوجوب استعمالها بقرينة شهرة المذهب غير مسموع

[illegible]

حالة الاجال موجودا فلهذا لم يمتدح كل عبد من الذين فيها غير معلوم بيقين فربما كان احد العبدین اکثر قیمة مثل ان یسادی احدیما القیام
آخر القیین ورنهنا بثلاثة آيات احدها بالالف واخر بالعين ولم یبین هذا من ذاك وادار الراهب فكالذي قیمة القنان فادی القاد هو
ایقول هذا الذي ربهته بالف والمرتن ليقول بن هذا بالعين وبن من فكان ذلك جماله یقضى الى المنازعة فلهذا یمكن فكك بعض بعضا
بعض الدین انتهى اقول فی الجواب بحث اما اولانا لم یحل قیمة كل واحد من العبدین فیصلانی فی قطع المنازعة فی حالة الاجال ولولا ذلك
لما كان فی قول المص صدر مسئلة الاجال وصحة كل واحد تصحیه اذ قسم الدین علی قیمته اذ ائمة واما ثانیانا فلا نه اذا كان العبدان متساویان
فی القیمة لا یوجد هناك جماله فیقضى الى المنازعة مع ان جواب مسئلة الاجال لیمر هذه الصورة ایضا فالاولی فی دفع النقض كمال الاجال ان یقال
ان تفرق الصفة انما یتصور فیها اذا كان الكلام فی كلام المعاد یا یجمل كما فی حالة التفصیل فان تفرق التسمية فیها یمثل تفرق الصفة وان
لم یزیم التادی الى تفرق الصفة قبل تمام فی باب الرهن علی تقدیر ان یحل علیه فی حالة الاجال ایضا فاما قوله وان بن مینا واحدة
رطبین بنین كل واحد منها علیة جاز وجها رهن عند كل واحد منهما لان الرهن ضیف الى جمیع العین فی صفة واحدة ولا شیوع فیها
صاحب العناية اخذ من النائية قول منصوص باذا اذ ابع من جلیس بنین علی قول ابی یوسف ومحمد فان العقد فیما ضیف الى جمیع العین فی
صفة واحدة وفيه الشیوع حتی كان البیع والموہوب بینما نصفین كما لو فضل علی المناصفة والجواب ان ضافة العقد الى اثنين جوب
اشیوع فیها اذا كان العقد مفید للملك كالمبة والبیع فان العین الواحدة لا یمكن ان یكون ملوكة لشخصین علی الكمال فتقبل شائعة تقسم
علیها الجواز للرهن غیر مفید للملك وانما یفید الاحتباس ویجوز ان یكون العین الواحدة محسبة بمعتین علی الكمال فتشع الشیوع فیها تحریما
لجواز کون القبض لایدر منه فی الرهن والشیوع یمنع عنه الى هنا کلامه اقول هذا السؤال والجواب علی التقدير المذكور لیسایصحیح فی حق
المبة الا لافرق علی قول ابی یوسف ومحمد بن الرهن والمبة فی عدم تحقق الشیوع فی شئ من صورتي رهن غیر واحدة عند جلیس بینما
بهما وانما یفرق مینا علی قول ابی حنیفة لا یرى الى ما یرى فی کتاب المبة من انه اذا وهب انسان من واحد ولا جاز لانها سلمة جملة
وهو قد قبلها جملة فلا شیوع وان وهبها جملة فلا شیوع واذا علف من اثنين لا یجوز عند ابی حنیفة ثم قال لا یصح لان هذه مبة جملة منها اذا
واحدة فلا یحقق الشیوع كما اذا رهن من رطبین وله ان هذا جهة النصف من كل واحد ولذا لو كانت فیما لا یقسم قبل احدهما صح لان الملكیت
كل واحد منها فی النصف فیکون التعلیک كذلك لانه حکمه وعلی هذا الاعتبار یحقق الشیوع بخلاف الرهن لانه حکم بمس ویشیت لكل واحدنا
كلا ولذا لو قضی دین احدهما لا یشتر شيئا من الرهن انتهى فلا معنى ليقضی با نحن فيه بالمبة علی قول ابی یوسف ومحمد اصلا ولا لوجو عیته
علی قولهما بما ذكر فی الجواب المزبور من الفرق كما لا یخفی قوله وان أحطی احدهما وفيه كان كله رهنه فی ید الآخر لان جمیع العین رهن
فی یکل فاحد منهما من غیر تفرق قال فی العناية اخذ من النائية اعترض علیه بان المرتن الذي استوفی حقه انتهى مقصود ومن
الذين یكفون به الى الاستيفاء یحیی بالاستيفاء فی شئ ان یكون الرهن فی ما لا یخبر كل واحد من جلیس بان یحیی به ذلك الشخص بالشیوع

ولم يرد بيان قتل متعلق به الاحكام قال فالعدل ما يقتل حربه بسلاحه وما اجرى اسلحه من الحبيب ليطه القصد المودة المحبة والمسالمة

بخطا محض ايضا فالتيمم المحرم في القتل بسبب ولما تنبه صاحب العناية لما في وجه المحصر الذي ذكره صاحب النهاية من القصور قال في بيان قول المصنف القتل على خمسة اوجه وذلك انما قد استقرينا فوجدنا ما يتعلق به شئ من الاحكام المذكورة احد هؤلاء الالوجه المذكورة وقلنا ذكره صاحب النهاية من وجه المحصر قال وضعفه وكما كنه ظاهر ان من غير تفصيل وبيان قوله والمراد بيان قتل متعلق به الاحكام قال مهور الشراح انما قيد بلان انواع القتل من حيث هو قتل من غير نظر الى ضمان القتل وعدم ضمانه اكثر من خمسة لقتل المرتد والقتل قصاصا والقتل رجاءا والقتل قطع الطريق وقتل المحرم حتى قال بعضهم وتغير هذا ما قاله محمد في كتاب الايمان ثلثة ولم يرد به جنس الايمان لانهما اكثر من ثلثة يمين بالتدين بيمين باطلاق ويمين بالعتاق والرجح والعمرة وانما اراد بذلك الايمان بالله تعالى انتهى اقول فيما قالوا انظر اذا اظهر ان شيا من انواع القتل لا يخرج من الالوجه الخمسة المذكورة في الكتاب بل يدخل كل من ذلك في واحد من تلك الالوجه فان ما ذكرنا من قتل المرتد وقطع الطريق والقتل قصاصا ورجاءا او قطع الطريق يكون قتل عدوان تعدا لقتل ضربه للمقتول بسلاح او ما اجرى مجرى السلاح ويكون شبه عدوان تعدا لقتل بما ليس بسلاح ولا ما اجرى مجرى السلاح ويكون خطأ ان لم يكن بطريق التعديل كان بطريق الخطا الى غير ذلك من الالوجه المذكورة وانما يكون تلك الانواع المباحة من قتل خارجة من الاحكام المذكورة بهذه الالوجه الخمسة لاسيما في نفس هذه الالوجه الخمسة فلا معنى للمقتول بان انواع القتل اكثر من خمسة فان قلت كيف تخرج من تلك الانواع من الاحكام المذكورة لهذا الالوجه الخمسة لاسيما في نفس هذه الالوجه وحكم الشئ ما يترتب عليه ولا يلزمه قامت قد يكون ترتيب الحكم على شئ مشروطا بشروط الا ترى انهم جعلوا وجوب القود من احكام القتل العمد مع ان له شرائط كثيرة منها كون القتال عاقلا بالغنا اذ لا يجب القود على المجنون والصبي اصلا ومنه ان لا يكون المقتول جزءا للقتال حتى لو قتل الاب ولده عمدا لا يجب عليه القصاص وكذا الوقت الام ولد له وكذا العبد والجمدة ومنه ان لا يكون المقتول ملك القتال حتى لا يقتل المولى تبعه ومنه ان يكون المقتول ادم مطلقا فلا يقتل مسلم ولا ذمي بالكا فالحربي ولا بالمرتد لعدم عصته اصلا ولا بالمستامن في ظاهر الرواية لان عصته ما ثبتت مطلقا بل قوتها الى غاية تمامه في دار الاسلام صرح بذلك كله في عامة المعتمديات فلذا كون القتل بغير حق شرط لترتيب كل من الاحكام المذكورة للالوجه الخمسة من القتل وليس شئ مما ذكرنا من الانواع المباحة للقتل بغير حق بل كلما بحق فدخلها في نفس اوجه القتل دون الاحكام المذكورة لما بناه على انقضاء شرط تلك الاحكام وهو كون المقتول معصوم الدم وكون القتل بغير حق لا يفرج في شئ فالظاهر ان مراد المصنف بقوله والمراد بيان قتل متعلق بالاحكام هو التنبية على ان المقصود بالبيان في كتاب الجنائيات انها هو احوال القتل بغير حق اذ هو الذي يكون من الجنائيات وترتيب ما يليها دون احوال مطلق القتل وان كان الالوجه الخمسة المذكورة يتناول كل ذلك قوله فالعدوان تعدا لقتل ضربه بسلاح او ما اجرى مجرى السلاح قال بعض الفضلاء في تفسير قوله ضرب احدى ضرب المقتول وقال فيخرج العمد فيما دون النفس انتهى اقول يرد عليه انقضاء بسلة ذكرت في المحيط نقلا عن المنتقى وهي انه اذا تعدا ان يضرب يدرجل فاخطا فاصاب عتق ذلك الرجل فابان راسه وقتله فهو عمد وفيه القود وان اصاب عتق غيره فهو خطأ وجه الورود انه لم يتغير في الصورة الا في ضرب المقتول بل تعدا ضرب يده مع انه جعل ضرب المقتول العمد واجرى عليه حكم قتل النفس فخرج

لان العهد هو القيد ولا يوقف عليه الا بدليله وهو استعمال الالة القتالية فكان متعمدا فيه عند ذلك وموجب ذلك المانع لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعدا فجزاؤه جهنم لانية وقد نطق به غير واحد من السنة وعليه انعقاد اجماع الامة قال والقود لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى لانه يقتل بوصف العمدية لقوله عليه السلام العهد قوداي موجه

القوداي قوله لان العهد هو القيد ولا يوقف عليه الا بدليله وهو استعمال الالة القتالية فكان متعمدا فيه عند ذلك اقول فيه بحث وهو ان هذا القدر من التحليل ليكل با اذا استعمل الالة القتالية في القتل الخطا كما اذا رمى شخصا بسهم او ضرب بسيف فظنه صيدا فاذا هو آدمي او ظنه حربيا فاذا هو مسلم ونهاني نوع الخطا في القصد وكما اذا رمى عرضا باللة قتالة فاصاب ادميا ونهاني نوع الخطا في الفعل فان استعمال الالة القتالية الذي جعل لسلما على القصد قد تحقق هناك ايضا مع انه ليس بعدل بل هو خطأ محض على ما نصوا عليه قاطبة فان قلت المراد باستعمال الالة القتالية في التحليل المذكور استعمالها لضرب المقتول لا استعمالها مطلقا فيما اذا عرضا فاصاب ادميا لم يكن استعمالها لضرب الا آدمي بل كان لغرض اخر قلت هذا التاويل انما يفيد في نوع الخطا في الفعل دون نوع الخطا في القصد فان استعمالها فيه ايضا لضرب المقتول لكن الخطا في وصف المقتول فان قلت المراد استعمالها لضرب المقتول من حيث هو آدمي لا استعمالها لضرب مطلقا في نوع الخطا في القصد لم يتحقق بحيثية المذكورة قلت كون استعمال منتهى بحيثية امر مضمرا راجع الى النية والقصد فلا يوقف عليه كما لا يوقف على العهد فلا بد من دليل آخر خارجي لم يذكر في التحليل المذكور ثم انه لو كان معناه كون القتل عمدا محمدا استعمال الالة القتالية كما هو الظاهر من التحليل المذكور لما كان لقول صاحب الوقاية وكثيرا من اصحاب المتن لقتل العهد ضرب قصدا بما يفرق الاجزاء كسلاح ومحمد من خشب او حجر او ليطه او نار وجهه انه يلزم اذ ذاك ان يكون قيد قصدا زائدا بل لغو العدم الوقوف عليه بالعرض الا باستعمال الالة القتالية وهو ضرب بما يفرق الاجزاء او فكيف ذكره بل لما كان القيد تعدي في الكتاب ايضا في قوله فاما

القصد

العهد ضرب وجه بل كان ينبغي ان يقال العهد ضرب بسلاح او ما جرى مجرى السلاح فغير قوله وسوجب ذلك لما شتم لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآية اقول فاعلم ان القود لا يدل على عدم الدعي عام لان ما يقتل العهد المأثم والمسلم قيدا بالذي منه نال الشك ان موجب القود لا ينفك عن لزوم المأثم والآية المذكورة مخصوصة بقتل المؤمن اللهم الا ان يقال الآية المذكورة وان افادت المأثم في قتل المؤمن عمدا فقط بعبارتها الا انما تفيد لما في حق الذمي عمدا ايضا بدلالة البناء على ثبوت المساواة في الصحة بين المسلم والذمي نظر الى التكليف او الدار كما سياتي تفصيلا فان قيل في خصوص الدليل مع عموم المدعي من جهة اخرى وهي ان المذهب عند اهل السنة والجماعة ان المؤمن لا يجلد في النار وان ارتكب كبيرة فمقتلها فانظر ان المأثم لا يجلد في النار فالاية المذكورة مستحيلة به الاية خالدة ايضا فكان القتل بدون الاستعمال خارجا عن مدلول الآية قلنا لا نسلم كون المراد من القتل في الآية المذكورة هو القتل بجواز ان يكون المراد بالخلود المذكور فيها هو المكث الطويل كما ذكر في التفاسير فلا ينافي التفسير بغيره بابل سنة والجماعة ولين سلم كون المراد بذلك هو القتل كما ذكر في الكتب الكلامية وفي التفاسير ايضا فالآية دالة على عظم تلك الجناية ونحو ذلك في قتل المؤمن عمدا بدون الاستعمال ايضا والامام لازم من جهة حاله المخلود في النار قوله والقود لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الا

بجته

يقتل بوصف العمدية لقوله عليه السلام العهد قوداي موجه يعني ان ظاهر الآية يوجب القول بالقصاص انما يوجد بقتل ولا يفصل بين العهد والخطا الا انه تفيد بوصف العمدية بالمحدث المشهور الذي تلقته الامة بالقبول وهو قوله صلى الله عليه وسلم العهد قوداي موجه قودا في الشرح قال صاحب الكفاية بعد ذلك لا يقال ان قوله عليه السلام العهد قوداي لا يوجب التفسير لانه تخصيص بالذكر فلا يدل على نفي ما عدا

كل من الجناية بغيره كامل وحكمة الزجر عليه لا تتحقق والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك قال الامام بعقره لا ياء وبصالحه
لان الحق لم يمتد هو واجب عينه وليس للولي اخذ الدية الا بوضا القاتل وهو احد قول الشافعي ر. الا ان له حق العدل الى
المال من غير موضة القاتل لانه يمتد من فعل المظالم فيكون رضاء وقول الواجب اخذها لا بعينه ويتعين باختياره
لان حق العبد شرع جازوا في كل واحد نوع جاز فيجوز لثامنا ما نكروا من الكتاب وروينا من السنة وكان المال لا يصلح موجبا لعدم
المماثلة والقصاص يصلح للمماثل وفيه معاملة الاحياء نرجوا جازا فيمتعين وقول الخطأ وجوب المال ضرورة صواب
الدم عن الاهدار ولا يتحقق بعدم قصد المولى بعد اخذ المال فلا يتعين مدفعاً للمهلك ولا كفارة فيه
عندنا وعند الشافعي ر. يجب لان الحاجة الى التكفير في العدم من منها اليه في الخطأ فكان ادعى الى الجبابرة

ناتج

لانا نقول ثم لو يجب هذا التفسير الآتي لم يكن القود موجب العمد فقط فلا يكون لذكر لفظ العمد فائدة انتهى أقول سؤالي ظاهر الورود ومنبغي ان يخطر بال
كل ذي فطرة سليمة ولكن لم ار احدا سواهم حول ذكره واما جوابه فيستوفيه عندي بجواب ان سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن حكم العمد فقط بان كان
السماوية قتل العمد فصار قوله عليه السلام العمد جوازا با عن سؤالي فائدة ذكر لفظ العمد حينئذ تطبيق الجواب للسؤال ومع هذا الاحتمال يتبين
تفسير كتاب الله بالحدوث المذكور في قوله ولان الجناية بها يكامل وحكمة الزجر عليها يتوفر والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك جعل
صاحب العناية قوله ولان الجناية بها يكامل وحكمة الزجر عليها يتوفر حجة عامة وجعل قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك حجة اخرى
فقال في تقريره الاولى ونسرح حجة ان العمدية تكامل بها الجناية وكل ما كان يكامل بها الجناية كانت حكمه الزجر عليها اكمل وقال في تقريره
الاخرى وتقريره بالقود عقوبة متناهية والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون العمدية وذلك ظاهر انتهى أقول ليس انك بسد يد لان صفة الحكم بال
العقوبة المتناهية لا شرع لها دون العمدية موقوفة على كون الآية المذكورة مقيدة بوصف العمدية اذ لو كانت باقية على اطلاقها لتناولت العمد
وشبهه وانما فلزم ان يكون القصاص الذي هو عقوبة كالمه مشروعا دون العمدية ايضا بمقتضى اطلاقها وكون الآية المذكورة مقيدة بوصف
العمدية هو المدعى هنا فعلى تقدير ان يكون قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها دون ذلك حجة اخرى يلزم المصادمة على المطلوب ايضا يلزم
حينئذ ان لا يفيد المدعى ما جعله حجة اولى لان مقتضاها على تقريره ان العمدية كانت حكمه الزجر عليها اكمل ولا يلزم منها ان لا يتحقق حكمه
الزجر في غير العمد اصلا فيجوز ان يجب القصاص في غير العمد ايضا زجرا عنه فلا يتم المطلوب فالصواب ان قوله والعقوبة المتناهية لا شرع لها
دون ذلك من تنمته ما قبله والجموع حجة واحدة وان لفظ ذلك في قوله لا شرع لها دون ذلك اشارة الى تكامل الجناية كما ذهب اليه كثير
الشرح او الى توفر حكمه الزجر كما هو الاظهر والاقر بالالى العمدية كما زعمه صاحب العناية فيفسد جميع المقدمات ان القود الذي هو عقوبة
متناهية لا يجب في غير العمد كما لا يخفى على ذي سكة ثم قول بقى في كلام المصنف ههنا شئ وهو انه قد تقرر في كتب الاصول ان مرجع الادلة المتد
في علم الفتنة باسرها الى القياس وبهذا صححوا انحصار الادلة الشرعية في اربعة الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس فنقول المصنف ههنا ولا
الجناية بها يثبت بان اي آخره راجع الى القياس في تفسير الكتاب بالقياس في اخرج لاطلاق الكتب بالقياس وهو غير جائز كما عرف في علم الاصول
فليتأمل قوله وما يتبين بعدم قصد المولى بعد اخذ المال فلا يتعين مدفعاً للمهلك يعني لا يتعين مدفعاً للمهلك كذا في الشرح أقول المصنف ان
بجواز ان ياخذ المولى من القاتل بدون رضاه حتى يقتله ونهجا جواب عن قول الشافعي لانه تعين مدفعاً للمهلك كذا في الشرح أقول المصنف ان
يقول لا شك انه يتعين مدفعاً للمهلك شرعا فان القاتل يصير محمولا الدم بعده حتى لو قتله المولى بعده ليقبض منه وكونه مدفعاً للمهلك شرعا في
لاخذ الدية من القاتل بدون رضاه اذ الظاهر ان العاقل لا يختار الملاك المتقرر عنه تحقيق الخلاص عنه شرعا با داء المالك فيجوز احتمال الملاك على العبد
او اذ ذلك ايضا فلو اخاره القاتل واتنع عن اداء المال بعد ذلك سفها والقائل نفسه في التمسكه فينبغي ان يحجز عن قول لعل الاولى في
الجواب عن قول الشافعي لانه تعين مدفعاً للمهلك ان يقال بل يتعين في مقابلة النص من الكتاب في السنة وهو لا يجوز كما تقرر في علم الاصول

وقوله كبرى محضته وفي الكفاية معنى العبادات فلا تنطاط عليها ولأن الكفاية من المقادير وتصيغها في الشرع لدفع الأذى لا يغيثها
لدفع الأذى من حكمه حرمان الميراث لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل قال وشبهه العمد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في محرمات القرب
بما ليس بسلاح ولا ما جرى مجرى السلاح وقال أبو يوسف ومحمد وهو قول الشافعي وهو إذا ضرب به حجر عظيم أو نجاسة عظيمة فهو
عمد وشبه العمدان يتعد ضرب به بما لا يقتل به غالباً لأنه يتقاصر معنى العمدية باستعمال آلة صغيرة لا يقتل بها غالباً لأنه يقصد بها
غيره كالتأديب نحوه فكان شبه العمد ولا يتقاصر باستعمال آلة لا تلبث لأنه لا يقصد به إلا القتل كالسيوف فكان عمداً موجباً للقود

قال في العناية اخذ من النيات قيل هذا الوجه موجود فيما إذا اخذ المال صلحاً وقد جاز وأجيب بان في صلح المراضاة والقتل بعده ظاهر لعدم
وقال بعض الفضلاء فيه بحث لأن رضى القاتل لا يفيد رضى الولى موجود في محل النزاع والادلى ان يكتفى في الجواب بقوله ان في صلح المراضاة
اذ لا مانع من الاخذ فيه بعد ما وجب رضى القاتل بخلاف ما نحن فيه انتهى أقول بحسب ساقط لان قوله لان رضى القاتل لا يفيد رضى الولى فان رضى
اذا اجتمع مع رضى الولى يفيد امرأته على رضى الولى وحده فان التصالح والتوافق من الجانبين يقطع مادة العداوة ويبعض عادة وعن هذا
السد تبارك وتعالى والصلح خير بخلاف رضى الولى وحده فان الانسان كثير ما يندم على فعل نفسه وحده فيرجع عنه فتم قول الجيب والقتل بعد
ظاهر لعدم وقد كان صاحب النيات اشار الى ما قلنا حديث قال في بسط الجواب المذكور قلت لا كذلك لانها لما تصالحا برضاها على المال
كان وبهم قصد لقتل من فعله لان الشرع والصلح خير ولما ورد الخيرة انتهى الشرع لا محالة لانهما
انتهى ثم قال في العناية وعرض بقوله عليه السلام من قتل لقميل فإله بين خيرتين ان اجبوا قتلوا وان اجبوا اخذوا الدية وبان الشرع واجب
القصاص بمعنى الانتقام ويشفى صدور الاوليا بخلاف القياس فان الجماعه تقتل بواحد والقياس لا يقتضيه فكان معنى النظر للولى وذو كنه
من القصاص واخذ الدية والجواب ان الحديث خبر واحد فلا يعارض الكتاب والسنة المشهورة على ما ذكرنا وان القصاص بمعنى انتقام للولى
على وجه خاص وهو الانتقام وتشفى الصدور فانه شرع خير مما كان عليه اهل الجاهلية من افعال قبلية بوان لا لاسم كانوا ياخذون اموال كثيرة
عند قتل واحد منهم بل القاتل والبلد لولا ما ملكوه وامثاله ما رضى به اولياء المقتول فكان ايجاب المال في مقابلة القتل العمدية بكمية
القصاص انتهى انتهى اقول فيه نظراً للنقص ان يقول انما يكون ايجاب المال في مقابلة القتل العمدية بكمية القصاص ان لو كان ايجاب
مقابلة على وجه التعيين واما اذا كان ذلك لا على وجه التعيين بل على وجه تخيير الولى بين اخذ المال وبين القصاص كما هو المذهب عندنا
فلا تضيق بكمية القصاص اذ للولى حينئذ القدرة على الانتقام وتشفى الصدور باختيار القصاص فاذا لم تخيره بل اختار المال كان تاركاً للانتقام
باختياره وكان كما اذا غنا وصاح في سقاط ما قدر عليه من حقه قوله ولما انه كبرى محضته وفي الكفاية معنى العبادات فلا ينطاط بمثلها قال تعالى
فان قلت يشكل بكفارة قتل صيد الحرم فانه كبرى محضته ومع هذا يجب فيه الكفارة قلت هو جنائية على المحل فلهذا لو اشترك حال لان في قتل صيد
الحرم يلزم جزاء واحد ولو كان جنائية الفعل لوجب جزاؤه وان الجنائية على العمد يستوى فيه العمد والنحو انتهى اقول في الجواب بحث اما اولاً فلانه لا يلزم
السؤال المذكور لان سورة مضمون الدليل المزبور وهو ان الكفارة لا تنطاط على ما هو كبرى محضته لا اصل المدعى وهو انه لا كفارة في قتل العمد
فاذا سلم كون قتل صيد الحرم كبرى محضته يلزم ان يشكل الدليل المزبور به سواء كان جنائية الفعل او جنائية المحل وكون الجنائية على المحل يستوى في
العمد والنحو انما يفيد لو اورد السؤال على اصل المدعى فانه يمكن الجواب عنه حيث بان ما قلناه في جنائية الفعل وكون جنائية المحل وقتل صيد الحرم
من قبيل الثانية وكون الاولى واما ثانياً فلانه قد قرئ في كتب اصول الفقه ان الكفارة جزاء لفعل من كل الوجوه لا جزاء للمحل أصلاً فلو كان
قتل صيد الحرم جنائية على المحل لاجنائية الفعل لزم ان لا يصلح للكفارة لكون الكفارة جزاء لفعل من كل الوجوه لا جزاء للمحل أصلاً قوله لا كفارة

في

قال أبو جوب ذلك على القولين الآخر لا يقتل وهو قاصد في الضرب الكفارة لشبهه بالخطأ والدية مغلطة على العاقلة ولا أصل أن كل دية يجب بالقتل ابتداء لا يمنع
يحدث من بعض على العاقلة لاعتبارها بالخطأ ويجوز في ذلك مسنين لتقصية عمر من الخطأ رضى الله عنه ويجب مغلطة وتستلزم مغلطة التغطية من بعض
انشاء الله تعالى ويتعلق بجهل الميراث لغيره جواز القتل الشبهة تؤثر في سقوط القصاص وجعل الميراث وماله وانه انكر معرفة شبه العمد فاجوز ما اسلفناه

نفس اشترط المنصوص بان يكون المراد من متعمدا معنى مستحلا مجازا بقرينة ذكر انما وفي الجزاء كما ان استنساخا مستعمدا على هذا المعنى في قول النبي صلى الله عليه وسلم
وسلم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وبان يكون معنى من قتل مومنا من يقتله لكونه مومنا كما ذكره العلامة المتفتا زاني في شرحه للعقائد فيكون
ما ربه على قاعدة ان ترتيب الحكم على المشتق يقتضي غلبة الماخوذ ولا شك ان قتل المومن لكونه مومنا يقتضي احتمال قتله فيحصل الدلالة على استلزام
من نظم النص المزبور فلا يلزم انسخ الصلاة والعجب من هؤلاء الاجلوا وهم اصحاب المبسوط والاسرار والنهاية ومعراج الدراية انه كيف خفي عليهم ما ذكرنا
قال القاضي البضاوي في تفسير الآية المذكورة وهو عندنا المخصوص بالمستقل كما ذكره عكرمة وغيره ويؤيده انه نزل في مقبس بن ضيافة وجبه
اخاه هشام قتيلا في بني النجار ولم نظير قائلة فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدفوا اليه دية فدفعوا اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى
كمه مرزا والمواد بالخلو والمكث الطويل فان الدلائل متطابقة على ان عصاة المؤمنين لا يدوم مذايهم الى ههنا فقط القاضي قوله وموجب ذلك على
القولين الاثم لا يقتل وهو قاصد في الضرب والكفارة لشبهه بالخطأ أقول الظاهر المتبادر من قوله شبهه بالخطأ قياس وجوب الكفارة في شبهه
على وجوبها في الخطأ او احواق وجوبها في شبه العمد دلالة بوجوبها في الخطأ ولما كان يرد عليه ان يقال ان يعيننا لرفع الذنب الاواني
في شرع لا يعيننا لرفع الذنب الا على كما سبق في الجواب عن قياس الشافعي وجوب الكفارة في العمد على وجوبها في الخطأ اذ لا شك ان العمد
ايضا على ذنبا من الخطأ المحض فان الجاني في الاول قاصد في الضرب بخلاف الثاني وعن هذا قالوا في الاول وموجب الما ثم في الثاني ولا اثم
فيه فالاولى في بيان وجوب الكفارة في شبه العمد ما ذكره صاحب كافي حيث قال والكفارة لانه خطأ نظر الى الالة فدخل تحت قوله تعالى ومن
قتل مومنا خطأ فخرير رقبة مومنة الآية انتهى قوله والاصل ان كل دية وجبت بالقتل ابتداء لا بمعنى يحدث من بعد فني على العاقلة اعتبارا بالخطأ
اقول مدلول قوله اعتبارا بالخطأ ان يكون الاصل في وجوب الدية على العاقلة هو الخطأ وان يكون وجوبها عليهم في شبه العمد ثابتا بالقياس
على الخطأ وليس في ذلك بوضع اذ المصنف قال في اوائل كتاب لمقاتل والاصل في وجوبها على العاقلة قوله عليه السلام في حديث حم بن كنفرة
للا وليا قوموا فدهوه انتهى وقد كانت الجناية في حديث حم بن مالك شبهه بالخطأ فان تفصيله على ما ذكره الشرح قاطبة في فصل الجنين من كتاب
الديات انه روى عن حم بن مالك قال كنت بين ضربين فضربت احدهما الاخرى لعمو وقسطا وبسط خيمة فالتفت جنينا ميتا فاختصم اولياؤه
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لا وليا والضرارة دمه فقال اخرا الذي من لا صلاح ولا استئصال ولا شرب ولا اكل ثم
مشد لطل فقال عليه الصلاة والسلام اجمع كعج الكمان وفي رواية فغني واخيه العرب قوموا فدهوه وهكذا ذكرني المبسوط ايضا ولا ريب ان
قضا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية على العاقلة على ما ذكره في تفصيل ذلك اجمد حيث انما كان بجناية شبه العمد ومن الخطأ وكان وجوب
الدية على العاقلة في شبه العمد ثابتا بالنص ودون القياس كان الاصل في هذا الحكم هو شبه العمد لا الخطأ كما في قوله مالك رحمه الله وان انكر
معرفة شبه العمد فاجبة عليه ما اسلفناه قال جمهور الشرح اراد به قوله عليه السلام لا ان يقتل خطأ العمد فقتل السوط والعصا وقال صاحب النهاية
بعد نقل ذلك ولكن المعهود من المصنف في شبهه ان يقول ما رويناه وقال ويحق ان يقال انما قال اسلفناه نظر الى الحديث الذي هو

قال ولا يقتل بالمسيح من لا يدعيه محزون الدم على التابيد فكذلك كفرة باعث على الحرب لانه على قصد الرجوع

قوله ولا ذم في عمده واليه اشار المصنف بقوله سياقه ولا ذم في عمده ووجه ذلك انه عطف هذا على الاول واعطف للمناصرة فيكون كلاما تاما في نفسه وليس كذلك لادابه الى ان لا يقبل ذم عمدة عمده وان قتل مسلما وليس بصحيح بالاجماع فيقدر ولا ذم في عمده بكارهية طريقة قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون ثم انكار الذي لا يقتل به ذم هو المحرري بالاجماع فيقدر بكارهية واذ لا بد من تقدير حربى يقدرني اعطون عليه كذلك والا كان ذلك اعم والاعم لا دلالة له على الاخص بوجه من الوجوه فافرضناه دليلا لا يكون دليلا هذا خلف الى هنا لفظ العناية اقول في خلل من وجوه الاول ان الاعم انما لا يدل على الاخص بوجه من الوجوه من حيث خصوصية الاخص اى لا يدل الاعم على ان يكون المراد منه هو الاخص وحده ونبراسنى ما يقال في العدم العقلية لادلاله العام على الخاص باحدى الدلالات الثلاث واما من حيث اندراج الاخص تحت ذلك الاعم فيدل عليه قطعا بواسطة دلالة على معناه العام الشامل لذلك الاخص وغيره ايضا الا يرى انا اذا قلنا كل حيوان متحرك بالارادة فلا شك انه يدل على كون الانسان متحركا بالارادة كسائر الحيوانات لاندرج تحت الحيوان وكذا حال سائر الكليات بالنظر الى ما تحتها من الجزئيات وهذا امر لا ستره به فيها نحن فيه لو لم يقدر حربى في اعطون عليه وكان كافرا من المحرري والذمى لدل على ان لا يقتل من بشى من افراد الكافر وحصل المطلوب الشافعى لم يلزم ان لا يكون ما فرضناه دليلا لاشافعى دليلا على مدعاه كما زعمه الشارح المزبور وانما ان عدم كون ما فرضناه دليلا لا يقتضى تقدير شى في الحديث اذ لا يتبع تعيين معنى الحديث جعل الشافعى ذلك الحديث دليلا على مدعاه بل جعله دليلا عليه انما يصح بعد تعيين معناه فامعنى الاستدلال على عدم عموم الكافر في الحديث يلزم ان لا يكون ما فرضناه دليلا لاشافعى لولا انه على تقدير عمومهما هو مقتضى تقرير الشارح المزبور وانما لث ان ماعده محذورا وهو ان لا يكون ما فرضناه دليلا لاشافعى دليلا لا يلزم على تقدير ان يقدر حربى في اعطون عليه بمقتضى رايه لان المحرري مباح للذمى الاحتمال وعدم دلالة أحد المشايخين على الآخر من صطلح الاعم على الاخص فان لم يلزم من ان يكون كافرا في الحديث اعم ان لا يكون ما فرضناه دليلا لاشافعى دليلا لان لم يلزم من ان يفيد كافر في الحديث بحرري ان لا يكون ما فرضناه دليلا لاشافعى دليلا لاولى فكيف يثبت تقدير حربى على رايه وبالمجمل قد صرح الشارح المزبور في توجيهه في المذكور من سنن الصواب بالكلية منفصل عن سبيله ثم ان صاحب الغاية اعترض على قول المصنف واعطف للمناصرة حيث قال ولما في هذا المقام نظر لانا نقول نعم اعطف للمناصرة ولكن لم يعطف قوله عليه السلام ولا ذم في عمده على كافر لانه لو عطف عليه لقتل بالنجس هو عطف على مؤمن ولكن نقول ان الذمى يقتل بالذمى بالاتفاق فعلم ان المراد من الكافر المحرري انتهى اقول فطره في غاية السقوط لان قول المصنف واعطف للمناصرة ليس لبيان مناصرة ذم في عمده في الحديث الكافر حتى يتجه ما توهمه من ان قوله عليه السلام ولا ذم في عمده لم يعطف على كافر بل لبيان مناصرة المؤمنين وفعل الاحتمال ان يكون المراد بذم في عمده هو المؤمن ايضا اذ على هذا الاحتمال لا يظهر كون المراد بكافر هو المحرري اذ المؤمن لا يقتل ندمى ايضا عند الشافعى خلا لاسلم التقييد بحرري واما اذا كان ذم في عمده مناصرة للمؤمن فكان المراد به هو الذمى بين ان يكون المراد بكافر هو المحرري والا يلزم ان لا يقتل بالذمى بالذمى ايضا مع ان خلافا جمع عليه فلا يعجب ان يكون مقتضى المصنف قبحه

ولا يقتل الذمي بالمستامن لما بينا ولا يقتل المستامن بالمستامن قيسا للساواة ولا يقتل استخفافا للغير ويقتل الرجل بالمرأة والكبير بالصغير والصغير بالصغير
بالاعشى والزمن بينا قضي الاطراف وبلغت العمومات ولان في اعتبار القناعات فيما وراء العفة امتناع القصاص وظهور التقاض والتفاني قال
ولا يقتل الرجل بابنه لقوله عليه السلام لا يقاد الوالد بولده وهو باطلا فحجة على ذلك في قوله يقاد اذا انفجرت جوارحه ولا بد سبب الحياة من الحيوان
يستحق له اذناؤه ولهذا يجوز له قتله وان وجد في صف الاعلاء مقالا او ذنبا وهو محصن القصاص يستحقه المقتول ثم يخلف وارثه وانما من قبل الرجل
او النساء وان خلا في هذا بمنزلة الاب كذا الوالدة والحجة من قبل الاب والام فثبت لم بعدت لما بينا ويقتل الولد بالوالد لعدم المسقط قال
ولا يقتل الرجل بعبد ولا مدبره ولا مكاتبه ولا عبده ولان لا يستوجب لنفسه على نفسه القصاص ولان الولد عليه ولذا لا يقتل بعبد ماله بعض لان
القصاص لا يجزي قال من ورث قصاصا على ابيه سقطت حرمته الابوة قال ولا يستوفي القصاص الا بالسيف
وقال الشافعي سراه يفعل به مثل ما ضل كان فعلا مشروعا فان مات والاخر فبته لان مبنى القصاص على المساواة

والعطف للمغايرة ما ذكرناه مع وضوحه في نفسه يشهد اليه جدا تقرير صاحب الكافي وبعض الشراح المتقدمين فكيف لم يطلع عليه ذلك اشراج قوله
ولا يقتل الذمي بالمستامن لما بينا قال جاءته من الشراح وهو قوله ولا ذم في عمده وحله صاحب التتائية على قوله لانه ليس محقون الدم على
التابيد ولم يقبل راي هو لا الشراح حيث قال ولا يقتل الذمي بالمستامن لما بينا انه ليس محقون الدم على التابيد وقيل هو اشارة الى
قوله عليه السلام ولا ذم في عمده وليس بواضح لان المحمود منه في مثله لما رويناه ولا تا قدرنا ذلك بكا فحربي الا اذا اريد هناك بالحربي
اعم من ان يكون مستامنا او محاربا وهو الحق وتعيينا عن السؤال عن كيفية قتل المسلم بالحربي واجواب عنه وعبر بقوله لما بينا لان التقدير المذكور
ليس بمردي وانما هو تاويل فلم يقل لما رويناه الى هنا كلامه اقول في قوله وتعيينا عن السؤال عن كيفية قتل المسلم بالحربي واجواب عنه
لانه اذا اريد هناك بالحربي ما هو اعم من المستامن والمحارب يرد السؤال عن كيفية قتل المسلم بالمحارب فان قتل المحارب واجب فامعنى
تفنيه في الحديث فيحتاج الى الاجواب عنه بالوجهين اللذين ذكرهما من قبل وانما يحصل النفي عن السؤال واجواب اذا كان المراد بالحربي
هناك هو المستامن فقط كما هو الاحسن وبزم صاحب البداية حيث قال واما الحديث فالمراد من الكافر المستامن لانه قال لا يقتل مومن كافرا
ولا ذم في عمده عطف قوله ولا ذم في عمده على المسلم وكان معناه لا يقتل مومن بكافرا ولا ذم في عمده ونحن به نقول انتهى قوله ولا يقتل

الرجل بانه لقوله عليه السلام لا يقاد الوالد بولده قال تراج الشريعة قلت فمن يعموم الكتاب لانه محقق بخصوص فان المولى لا يقتضى عبده
ولا عبده ولده وذكر الامام البردوسي ان هذا حديث مشهور ببلقة الامتة بالقبول فصيح مخصوصا او ناسخا حكم الكتاب انتهى اقول الحق ما كان
الامام البردوسي لا ما قاله تراج الشريعة من عند نفسه لان ما حصل ما قاله ان الكتاب في حكم القصاص صار ما خص منه البعض بعد مقتضى
المولى لعبده ولا عبده ولده فصارت طيننا مما يخص قتل الوالد ولده عن عموم الكتاب الدال على وجوب القصاص في القتل بالسنه ولو كان
من اخبار الاحاد ولكنه غير تام اذ قد تقر في علم الاحوال ان العام الذي خص منه البعض انما يصير طيننا اذا كان تخصيصه بكلام مستقل صحيح
واما اذا كان البعض من العام فمما لا يليق بفصول هذه فيكون عمومها لا مخصوصا ولا يصير طيننا في الباقي ولا شك ان ما يخرج
المولى لعبده ولا عبده ولده من آية القصاص ليس كذا في مواضعها بل في مواضعها فليخرج تراج قتل الوالد ولده عنها بغير وجه
بل لا اقل من ان يكون المخرج حديثا مشهورا كما عرفت في اصول الفقه فلا بد من التخصيص بها الى ما ذكره الامام البردوسي قوله القصاص
يستحقه المقتول ثم يخلف وارثه قال الشراح هذا جواب عما يقال الوارث يستحق انتقامه لا الولد ولا محذور فنية وقال صاحب العناية بعد
ذلك ولو قال نعم في المحال ان ثبت لقنائه لا تستفي عن هذا السؤال واجواب انتهى اقول فيه بحث او لا يرى جهة مسببة المقتول لقتل
القاتل سوى استحقاقه القصاص فلو قال نعم في المحال ان ثبت لقنائه فاما ان اراد بتسببه لقنائه استحقاقه القصاص فيرد عليه الى
المرور ويحتاج الى الجواب المذكور واما ان اراد بما يشي بسوى استحقاقه القصاص وهو غير معلوم فكيف تيمنا بالدليل عليه تدبر فم قوله
بما بينا من قبل الرجل او النساء لان ما بينا من قبل الاب والام فثبت لم بعدت لما بينا ويقتل الولد بالوالد لعدم المسقط قال

تأني

تأني

ولنا قوله عليه السلام لا قوة الا بالسيف والمراد به السلاح ولان قياما ذهب اليه استيفاء الزيادة لولا يحصل المقصود بمثل ما فعل في غير هذا المقام
عنه في كسر العظم قال اذا قتل الكاتب عمدا وليس له وارث الا المولى وترك ذم القصاص عند المجنونة وابي يوسف رده وقال محمد
١٧ رى في هذا قصاصا لانه اشتبه بسبب الاستيفاء فانه لو كان مات حرا والمملوك مات عبدا وصار كمن قال لغيره بعتني هذا الجارية
بكذا وقال المولى زوجته منك لا يحل له وطبها لاختلاف السبب كذا هذا وان حق الاستيفاء للمولى بيقين على التقديرين وهو معلوم
وللمحكم متجه واختلاف السبب يقتضي المنازعة والاختلاف حكم فلا يبالى باختلاف تلك المسئلة لان حكم مالك الامين يغاثر حكم النكاح
ولو ترك ذم له وارث غير المولى فلا قصاص من ان اجتمعوا مع المولى لانه اشتبه به من له الحق لا يذم المولى ان مات عبدا
والوارثان مات حرا اذ ظهر الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم في موته على بغية الحرية والرق بخلاف الاول لان المولى متعين فيها

اقول من العجائب هنا ان الامام الزاهري قال في شرح مختصر القدرى قلت ذكر الجدة في الهداية من قبل الامام ولم يطبقها وذكر فيها الا
من قبل الرجال والنساء والامام ولم يذكر الجدة من قبل الاب اصلا فوقع لي شبهة في الجدة من قبل الاب وقد زالت بحمد الله باذنه
كفاية لمينفى قال ولا يقتل اصول لمقتول به وان علوا خلا فاما لك في هذا اذا وجهه ذبحا انتهى وانت ترى ان الجدة من قبل الاب

مذكورة في الهداية هنا صراحة فكيف خفيت عليه حتى وقعت له شبهة في امر ما قوله ولنا قوله عليه السلام لا قوة الا بالسيف والمراد به السلاح
قال صاحب العناية في حل هذا المثل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا قوة الا بالسيف وهو نص على نفى استيفاء القود بغيره ويحق به
ما كان سلاحا انتهى اقول فيه خلل لانه اذا كان نصا على نفى استيفاء القود بغير السيف فكيف يلحق به دلالة ما كان سلاحا من غير السيف
وهل يصور ان يدل كلام واحد على نفى شئ واشباته معا وحق ان يكون المراد بالسيف في الحديث المزبور السلاح مطلقا بطريق
الكفاية كما اشار اليه المصنف بقوله والمراد به السلاح وصرح به صاحب الكافي والكفاية حيث قال ولنا قوله عليه السلام لا قوة الا
بالسيف اى لا قوة يستوفى الا بالسيف والمراد بالسيف السلاح كذا فهمت الصحابة رض وقال صاحب ابن مسعود لا قوة الا بالسلاح
وانما كنى بالسيف عن السلاح انتهى وقال في النهاية فان قيل تخيل ان يكون المراد من الحديث لا قوة يجب الا بالسيف لان يكون
معناه لا قوة يستوفى الا بالسيف قلنا القود اسم لفعل هو جزا القتل وكون ما يجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا ولان القود قود يجب
بغير السيف كالقتل بالنار والابرة فلم يكن حمله عليه لوجود وجوب القود بدون القتل بالسيف وانما السيف مخصوص بالاستيفاء انتهى
وذكر هذا السؤال في العناية ولكن تضرع الجواب عنه فيسأل على الوجه الاول من الوجهين المذكورين في النهاية اقول في ذلك الوجه
من الجواب نظر لانه انما يتم ان لو كان ما في السؤال على احتمال ان يرد بلفظ القود المذكور في الحديث ما يجب شرعا واما اذا كان مداره
على احتمال ان يقدر في الحديث لفظ يجب بعد قوله لا قوة كما هو الظاهر من عبارة السؤال فلا يتم ذلك اذ لا مجاز في لفظ القود
قلت المصير الى التقدير ليس باسهل من المصير الى التجهيز فيحصل المطالب وهو لزوم عدم العدول الى خلافات الظاهر من عبارة الحديث على
الاحتمال بالآخر فليت لا محيص عن تقدير شئ على المعنى الذي حملوه عليه ايضا فان معنى الحديث على ذلك لا قوة يستوفى الا بالسيف كما هو
فلا بد من تقدير معنى الاستيفاء ومثل ذلك معونة المقام ليس بغيره في كلام المبلغا فلا يتم التفسير بقوله ولو ترك ذم له وارث غير
المولى فلا قصاص اقول اطلق الوارث هنا ولم يقيده بالحر وقيدته في الصورة الا انه بذلك حيث قال وان لم يترك ذم له وارثا حرار
وكان الاول ان يعكس الامر فانه اذا كان الوارث هنا فحقا فانظروا ان يجب لقصاص للمولى عند ابي حنيفة وابي يوسف كذا في الصورة السابقة لكون حق الاستيفاء
حينئذ للمولى خاصة اذ لا ولاية للارثاء على استيفاء القصاص قط فلم يشبهه من الحق هناك فانه المولى على كل حال ان مات عبدا فاما المملوك فان حرقه لولا
ان كانت لورثة ارقا في الصورة الآتية فيجب لقصاص للمولى بعده في قوله كما اذا كانت الورثة احرارا لانه مات عبدا في تلك الصورة بلا ريب في تقدير
بالاخر ويشعر بكون الحكم في الاتقان خلاف ذلك بناء على ان مفهوم المخالفة معتبر عندنا ايضا في الروايات كما صرحوا به فالاحسن ما ذكره

وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار وجب القصاص للمولى في قولهم جميعا لان مانت عبدا بل لم يرب لا لعساخ الكتاب بخلاف معتق البعض
اذا مات ولم يترك وفاء لان العتق في البعض لا ينفخ بالعجز واذا قتل عبد الرهن في يد الميراث لم يجز القصاص حتى ينجيه الرهن للميراث لان الرهن
لا ملك له فلا يليه والرهن لو تولاه لبطل حق الرهن في الدين فيشترط اجتماعهما ليسقط حق الرهن برضاه قال القائل في القصة ان

صاحب كتابنا في حيث قال في هذه الصورة ولو ترك وفاء وله وارث حر غير المولى فلا قصاص وقال في الصورة الآتية وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار
ولا وجب القصاص للمولى عند جرم فان قلت الرقيق لا يكون وارثا لان الرق احد الامور الاربعة التي تمنع عن الارث كما تقر في علم الفرائض فلا احتياج
الى تفصيل الوارث بالحر بل لا وجه له لا شأنا له يكون الرقيق ايضا وارثا قلت المراد بالوارث ههنا من كان من شأنه ان يرث والرقيق كذلك لان يرث
عند زوال الرق عنه لا من يرث بالفعل فيحمل التقيد بالحرمة والايام ان لا يتم تقييد الورثة بالاحرار في الصورة الآتية ايضا مع انها قيدت به في
الكتاب بل في اصل الجامع الصغير لا امام الرباني قوله وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار وجب القصاص للمولى في قولهم جميعا قال صاحب العناية و
لم يذكر اذ مات ولم يترك وفاء ولا وارث له اوله ورثة ارقال عدم القاعدة في ذكره لان حكمه حكم المذکور في الكتاب استتبع
اقول هذا الكلام حال عن التحصيل لان كون حكمه حكم المذکور لا يقتضي عدم الفائدة في ذكره بل يكون بيان
كون حكمه حكم المذکور عين الفائدة في ذكره الا يرى ان اكثر المسائل المذكورة في ابواب هذا الكتاب وفصوله متحدة الاحكام مع انه لا مجال لان
يستغنى بذكر بعضها عن ذكر الاخر على ان يخص من له ورثة احرار بالذكر ليعلم ان الحكم في غير المذکور خلاف حكم المذکور على قاعدة كون المفهوم متبعا
في الروايات كما ذكرنا من قبل فلا بد من بيان شيء يفيد كون الحكم في المذکور حكم المذکور بالوجه في الاعتذار عن ترك ذلك ان يقال ان حكم المذکور
ههنا معلوم من حكم المذکور بالاولوية على طريقة دلالة النص فانه اذا وجب القصاص للمولى وحده في قولهم جميعا فيما اذا كان له ورثة احرار فلا
يجب القصاص للمولى وحده فيما اذا لم يكن له وارث اصلا او كان له ورثة ارقا او لم يكن له وارث اصلا او كان له ورثة ارقا او لم يكن له وارث اصلا او كان له ورثة ارقا او لم يكن له وارث اصلا
وفلان المعتق في البعض لا ينفخ بالعجز قال في غاية البيان قال القدوري في شرح مختصر الكرخي وليس هذا كالعبد المعتق بعضه اذ مات عاجزا
لانه ذكر في المنتقى عن ابي حنيفة ان لا قصاص لان عجز المكاتب ينفخ به الكتاب وكذا ما لم يكن وموت المعتق لم ينفخ به عتقه فالمولى يستحق القصاص
في بعضه بالاولوية وبعضه بالملك فلا يثبت له الاستحقاق بسببين مختلفين انتهى اقول فيه نظر لانه قدم من قبل ان اصل ابي حنيفة وباب يوسف
هو ان اختلاف السبب الذي لا يفضي الى المنازعة ولا الى الاختلاف الحكم لا يباي به ولذا كان للمولى القصاص عند ما فيما اذا قتل المكاتب
عجرا وليس له وارث سوى المولى وترك وفاء فكيف يتم تعليل عدم وجوب القصاص عند ابي حنيفة في مسألة معتق بعضه اذ مات عاجزا بان
المولى يستحق القصاص في بعضه بالاولوية وبعضه بالملك فلا يثبت له الاستحقاق بسببين مختلفين اذ لا افضا الى المنازعة على مقتضى هذا التعليل ولا
الى اختلاف الحكم فمن اين لا يثبت له الاستحقاق عنده بمجرد اختلاف السبب ثم اقول لعل مراد المصنف بقوله بخلاف معتق بعضه اذ مات
ولم يترك وفاء اذا كان له وارث غير المولى يرشد اليه ذكرنا في هذه المسئلة في خير قوله وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار الى آخره فيمنع
تتميم ما اجمعه المصنف في تعليقه بقوله لان العتق في البعض لا ينفخ بالعجز بان يقال فالمولى يستحق القصاص في بعض المملوك بالملك
والوارث يستحقه في بعض المعتق بالارث فيكون اسبابا راجعين الى الشخصين فتباي باختلافهما للافضا الى المنازعة ما لم تقتض
قوله واذا قتل مولى المعتوه فلا ينفخ بالعجز يعني اذا قتل قريب المعتوه فلا ينفخ بالمعتوه ان يقتل اسي له ولاتيه استيفاء القصاص من اقاتل

قال ومن أجل ذلك هو طيار صغار وكبار فلكبار ان يقولوا لقال عند أبي حنيفة وقال ليس له ذلك حتى يندلج للصغار لان القصاص من شدة الجوع
ولا يمكن استيفاء البعض لعدم التقاضي وفي استيفاء الكل ابطال حق الصغار فيؤخذ الادراك منهم

ان يصلح من جنس واحد بالدية فينبغي ان يجوز الصلح على اقل من قدر الدية علما باطلاقه وانما جاز صلحه على المال لانه انفع للمعتوه من القصاص
فانما جاز استيفاء القصاص فالصلح اولى وانفع يحصل في القليل والكثير الا ترى ان الكرخي قال في مختصره واذا وجب على صاحب القصاص في نفس او
فيما دونها فصلح صاحب الحق من ذلك على مال فذلك جائز قليلا كان او كثيرا كان ذلك دون دية النفس او ارش المرأة او اكثر الى هنا
لفظه اقول نظره ساقط فان لا صاحب التخرج من المشايخ صرف اطلاق كلامهم ليجتهدوا في استيفاء القصاص كما صرحوا به قوله تعالى في
مسائل القصاص فيجوز ان يكون الامم هنا كذا في الظاهر ان الشرح اخذوا التقدير هنا من كلام مشايخنا المتقدمين من اصحاب التخرج ولا
ان يصل بعض من نفس الشرح ايضا الى تلك الرتبة فلا يخرج فيما قالوا اطلاق ظاهر لفظ محمد في هذه المسئلة ثم ان قوله وانما جاز صلحه على
المال لانه انفع للمعتوه من القصاص سلم وقوله وانفع يحصل في القليل والكثير ممنوع فان في القصاص تشفي الصدر وما دون الدية في
مقابل تشفي الصدر لا بعد نفعاً عرفاً ولا لاية الاب للمعتوه نظرية فلا بد ان يكون تصرفه في حق المعتوه من قبيل ما بعد نفعاً عرفاً عادة واما تنوير
بما ذكره الكرخي في مختصره فليس بصحيح جدا فان الذي نقله عن مختصر الكرخي ما اذا كان المصالح صاحب حق القصاص فبصد صلح صاحب الحق
عن حقه على كثير من المال وقليله جائز بليل اوله اسقاط حقه بالكلية بلا اخذ عوض عنه اصلاً فترك بمقابله بل وان قل اولى بخلاف ما نحن فيه
فان المصالح هنا ولي صاحب القصاص وهو البوه لانفس صاحب الحق وهو المعتوه فلا بد من تصرفه من النظر لمن له الحق لكون ولاية
نظره هو بالجملة ما ركاه هذا ايضا عدم الفرق بين التصرف لنفسه اصالة وبين التصرف لغيره نيابة ثم اقول بقي شيء في اصل الدليل كذا
ذكره المصنف بقوله لانه انظر في حق المعتوه وهو ان يصلح على مال اذا كان النظر في حق المعتوه من القصاص كان ينبغي ان لا يملك
لاب استيفاء القصاص من قبل المعتوه عند امكان المصالحته على المال لان ولاية الاب على المعتوه لما كانت نظرية كان عليه ان يدعى
هو الا نظره ويمكن ان يجاب عنه بان كون الالية نظرية لا تستدعي وجوب العمل بها هو الا نظره لان خلافه ايضا حصول العمل بالنظر بانما
بمقتضى اولوية العمل بذلك ولم يثبت احد اولوية المصالحته على المال فيما نحن فيه على ان كون المصالحته النظر في حق المعتوه من القصاص من كل جهة
منوع ودلالة عبارة الكتاب عليه ايضا ممنوعة فيجوز ان يكون المصالحته النظر في حقه من وجه وهو حصول منفعة المال له ويكون القصاص نظره
من وجه آخر وهو دفع سبب الملاك عن نفسه فانهم صرحوا بان المقصود بالقصاص تشفي الصدر ودفع سبب الملاك عن نفس ولي المقتول كما
يراه يقول تعالى ولكن في القصاص حياة فيثبت لا يلزم اولوية العمل بالمصالحته راساً فضلاً عن وجوب قوله ومن قبل ولا اوليا وصغار وكبار
ل صاحب النسيئة والكفاية في شرح هذا العمل بان كان للمقتول اخوان احدهما صغير والاخر كبير اقول هذا الشرح لا يطابق عبارة المشرح
بالفظ الاوليا في المشرح صيغة الجمع وكذا الفظ الصغار والكبار فكيف يتصور تصوير معنى المشرح بان كان للمقتول اخوان احدهما صغير والاخر
ولا يبا عدده لفظ الاوليا فضلاً عن نظري الصغار والكبار والظاهر في التصوير ان يقال بان كان للمقتول اخوة بعضهم صغاراً وبعضهم كباراً
فما يمكن في توجيه كلامه في تلك الناحية ان يقال ليس مقصود ما شرح كلام المصنف على دفع حين عبارة بل مقصود ما هو تصوير المصالحته

قال وتوالت على الصغار من المسلمين والمسلمين قتل مسلمين على أيديهم في هذه الحفارة لأن هذا أحد أذى الخطأ على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
ويوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
صنفه كغيره لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
لأن كل المسلم لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
ولا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
اجناس فكان النفس تحت ثلاثة أقوال يكون الثالث بقول كل أحد ثلثه في غير طبعه ثلثه الله تعالى الله أعلم **فصل** قال من شهر على المسلمين سيفاً فليلهم من يملونه لقوله عليه السلام من شهر
على المسلمين سيفاً فقد اطلعت على ما لا يدرك بالحواس فثقتهم به بغيره ولا تدع من طبعه الله أعلم **فصل** قال من شهر على المسلمين سيفاً فليلهم من يملونه لقوله عليه السلام من شهر
الى الجوع والحر في يوم من الأيام من الصغار ومن شهر على رجل من الصغار سيفاً فليلهم من يملونه لقوله عليه السلام من شهر على المسلمين سيفاً فليلهم من يملونه لقوله عليه السلام من شهر
وهذا لأن السلاح لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
هذا القولان كل واحد منهما لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
الصبي الذي دعي الى سيفه انه يجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
فصل في حق النفس تحت ثلاثة أقوال يكون الثالث بقول كل أحد ثلثه في غير طبعه ثلثه الله تعالى الله أعلم **فصل** قال من شهر على المسلمين سيفاً فليلهم من يملونه لقوله عليه السلام من شهر
على المسلمين سيفاً فقد اطلعت على ما لا يدرك بالحواس فثقتهم به بغيره ولا تدع من طبعه الله أعلم **فصل** قال من شهر على المسلمين سيفاً فليلهم من يملونه لقوله عليه السلام من شهر
الى الجوع والحر في يوم من الأيام من الصغار ومن شهر على رجل من الصغار سيفاً فليلهم من يملونه لقوله عليه السلام من شهر على المسلمين سيفاً فليلهم من يملونه لقوله عليه السلام من شهر
وهذا لأن السلاح لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
هذا القولان كل واحد منهما لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
الصبي الذي دعي الى سيفه انه يجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب
لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب القتل في هذه الحفارة على ما بيناه وبالخطأ بنوعه لا يوجب

ملك الحاله او قبلها كل حق مثبت لي على الغير فاني عفوته ومرياً منه فينزع في هزء الكيفية منه عن قتل قمرته ايضا ولا يلزم الشئ من خصوص
فمن الاحتمال في صورته ان كان بعض الاوليا غائباً وان كان موهوماً يورث شبهته في الاحمال فلا يستوفي القصاص بها بالاجماع ولعل من
المقام بهذا الوجه مما لا يدركه وقد اجمعه قوله ثم قيل جوهر بنزلة العصا الكبيرة فيكون قتلاً بالمشقة وفيه خلاف ابى حنيفة اقول ان قولهم
هنا ان يقول وفيه خلاف ابى يوسف ومحمد لان الحكم المذكور فيما سبق في اصل المسئلة وجوب الدية عند الاصابة بالعود ولا وجوب القود عند ذلك
وخلاف ابى حنيفة في وجوب القود في القتل بالمشقة لاني وجوب الدية فيه فان وجوبها فيه عين من وجوب ابى حنيفة وانما الخلاف فيه لابي يوسف
ومحمد وقصور تحرير المصنف هنا مع كونه ظاهر اجد المتيقن له احد من الشراح لامن جهة القبح ولا من جهة التوجيه وكما سنم لم يمتنعوا من قوله لهم
قوله عليه السلام من غرق غرقناه قال صاحب النيات وقوله لهم امي الشافعي ولما لكن الشافعي الاستدلال بالحديث ولما الاستدلال بالمعقول
انتهى وتبعه جماعة من الشراح منهم صاحب العناية حيث قال وقوله لهم امي لابي يوسف ومحمد والشافعي لكن استدلال الشافعي بالحديث وتبعه
بالمعقول انتهى اقول للمساعدة في عبارة المشرح لهذا المعنى لان المصنف اعاد الامم التعليل في المعقول حيث قال ولان الالة قاطبة وكذا
يقضي ان يكون قوله ولان الالة قاطبة الى آخره معطوفاً على قوله لهم عليه السلام من غرق غرقناه فلم يبق في خيره قوله لهم الا الحديث فلا مجال
للتوزيع لانه انما يتصور ان لو كان المعنى لهم الحديث والمعقول عبارة الكتاب فيقضي ان يكون المعنى لهم الحديث ولهم المعقول بهذا الحديث لا يكون
الا بمشراكه مجموعهم في كل واحد من الاليتين تأملت في قول صاحب العناية بعد ذكر ما ذكره صاحب النيات او الشافعي الاستدلال بالحديث
في وجوب القصاص وفي الاستيفاء ولما الاستدلال بالحديث في وجوب القصاص لم يعمل في الاستيفاء بهذا الحديث لقوله عليه السلام
لا قود الا بالسيف انتهى اقول وفيه بحث لان وجوب القصاص ككيفية الاستيفاء انما يستفاد ان من لفظ واحد في الحديث المذكور وهو غرقناه
فالصل باحد هادون الاخر مع كونه لا يخلو عن اشكال في نفسه لا موجب له لان العمل به في حق الاستيفاء انما يجب ان تترك بقوله عليه السلام لا
الا بالسيف ان لو ثبت تأخر قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف عن قوله عليه السلام من غرق غرقناه او ثبت كونه اقوى منه وشئ منها لم يثبت
لا يقال كيفي التعارض بينهما فانما اذا تعارضتا قاطباً لا نقول لو كان كذلك لما صح الاستدلال بقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف على ان
لا يستوفي القصاص الا بالسيف لان الساقط لا يصلح ان تسمى به مع ان اتيتمنا تمسكوا به في ذلك المطلب اعتمدوا عليه كما مر ثم اقول
الا على عندي في توجيه المقام ان يقال الحديث حجة لابي يوسف ومحمد والشافعي كهم الا ان الشافعي يقيبه على ظاهره فيحمل التفرق على حقيقته
والا ما ان يحمل على الكتابية عن الالهلاك لكون الالهلاك لازم التفرق فيصير معنى قوله عليه السلام غرقناه الالهلاك ويكون التعبير بغيرناه لشيء
قوله من غرق وانما يحمل على ذلك فيقارب بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف اذ قد تقر في علم الاصول انه اذا تعارض
ظاهر النصين بطلب المخلص مما امكن في التوفيق وجمع بينهما وهما المخلص عند تيسير حمل التفرق على الالهلاك والقتل على سبيل الكتاب
تم بر قوله وله قوله عليه السلام الا ان قيل خطأ العبد قتل السوء والمصدا وفيه وفي كل خطأ ارش اقول في دلالة هذا الحديث على عدم

قال ومن قطع يد رجل من نصف الساعد وجرح جافة فبهر منها فلا قصاص عليه لأنه لا يمكن اعتبار المثلثة فيه إلا لأول كسر العظم والاضطراب فيه
وكذا البهر نادور فيفرض الثاني إلى الهلاك ظاهر قال وإذا كانت يد المقتول مضمومة ويد القاطع مثلاً أو أفضت الأصابع فمقطوع بالخييار إنشاء قطع
اليدين المصيبة ولا شيء له غيرها وإنشاء أخذ لادش كاملاً لأن استيفاء الحق كمال متعذر بغيره أن يجوز بدل من حقه وله أن يعدل إلى العوض كمثل إذا انصرف
عن يدي الناس بعد الألف ثم إذا استوفاهما ألقاها قصاصاً فقد رضي به فيسقط حقه إذا رضي بالردى مكان الجيد ولو سقطت المؤنة قبل اختيار الحق عليه أو
قطعت ظملاً فلا شيء له عندنا لأن حقه متعين في القصاص وإنما ينتقل إلى المال باختياره فيسقط بفواته بخلاف ما إذا
قطعت بحق عليه من قصاص أو سرقه حيث يجب عليه الأرش لأنه أودى به حتماً مستحقاً فصارت سألته معناه

بالوجه الذي ذكرناه فلا احتياج إلى توجيه ما سبق بان المراد به أن أمكن القصاص بل لا وجه له كما تحققته مما قدمناه تبصر قوله ولنا أن الأطراف ليسك بها
مسلك الأموال فيندم التماثل بالتفاوت في القيمة قال صاحب الكفاية فإن قيل قوله تعالى والعين بالعين والأذن بالأذن مطلقاً يتناول موضع
التماثل فيكون حجة عليكم قلنا قد خص منه المحرم والمستأمن النص العام إذا خص منه شيء يجوز تخصيصه بخبر الواحد فخصناه بما روي عن عمران بن حصين
أنه قال قطع عبد لقوم فقرا أذن عبد لقوم أغنيا فاختصوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يقض بالقصاص انتهى أقول فيه نظراً ما إذا فلا أنه
قد تقر في علم الأصول أن النص العام إذا خص منه شيء بكلام مستقل موصول به يكون ذلك العام لمخصوص منه لبعض ظني في الباقي فيجوز تخصيصه
بخبر الواحد ما إذا أخرج من النص العام شيء ما هو مفصول عنه غير موصول به فلا يكون ذلك ظني في الباقي بل يكون باقياً على حاله الأولى ولا شك أن
مخرج المحرم والمستأمن من الآية المذكورة ليس بكلام موصول بها فكون باقية على طبيعتها الأصلية فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد وقد مر من غير مرة
تفسير هذا الظن في محاله وأما ما في فلان حديث عمران بن حصين أنما يفيد عدم جريان القصاص في الأطراف بين العبد بين ولا يفيد عدم جريانه فيها
بين لرجل والمرأة ولا بين المحرم والعبد بقي الاعتراض بالطلاق الآية المذكورة في اثنين صورتين فلم يتم الجواب والصواب عندي في الجواب
أن يقال إن الآية المذكورة آية القصاص من بني من المثلثة فالمراد بالآية المذكورة ما يمكن فيه المثلثة لا غير كما صرح به صاحب الكشاف
في تفسيره بآية من التنزيل حيث قال ومخاها ما يمكن فيه القصاص وتعرف المساواة وأشار إليه المصنف في صدر هذا الباب حيث قال
وهو يعني عن المثلثة مطلقاً ما أمكن رعائتها فيه بحث فيه القصاص من المثلثة وأشار إليه هنا أيضاً حيث قال فيندم التماثل بالتفاوت بالقيمة فلم يكن الآية
المذكورة مجردة على ظاهر إطلاقها حتى يكون إطلاقها حجة علينا فيما نحن فيه وكيف يتصور أجزاؤه على ظاهر إطلاقها ولا قصاص في العين إذا قلنا
بالاجماع لعدم إمكان التماثل في القيمة وان معنى النظم الشريف مصروف إلى ذلك فانه رفع الاعتراض الناشئ من توهم الإطلاق ثم لم يبق في هذا المقام
اشكال قوى ذكر في عامة الشرح وهو أن يقال سلمنا وجود التفاوت في القيمة والأطراف وأنه يمنع الاستيفاء لكن المعقول منه أن يمنع استيفاء
الأكس بالأقل نقص دون العكس لا يرى أن الشك لا يقطع بالصحة وانتم لا تقطعون بين المرأة وبين الرجل أيضاً والشرح كالنوا في طريق دفعه طريق
قد رآه حال صاحب العناية فالجواب أنما قد ذكرنا أن الأطراف ليسك بها مسلك الأموال لأنها خلقت وقاية للنفس كالمال فالواجب أن يعتبر
التفاوت المالي ما نعاماً مطلقاً والشكل ليس منه فيعتبر ما نعام من جهة الأكس لأنه من حيث أنه ليس تفاوتاً مالياً ينبغي أن لا يعتبر فيما ليسك بها مسلك
الأموال من حيث أنه يوجب تفاوتاً في المنفعة يتفق به المثلثة ينبغي أن يعتبر فيما ليسك بها من جهة الأكس يلزم أن يكون باطلاً للزيادة في الأطراف
ولا يعتبر من جهة الانقص لأنه استقاط والاستقاط جائز دون النذل بالأطراف انتهى أقول في بحث آما ولا فلان ما ذكره من أن التفاوت كما
يجب أن يعتبر ما نعاماً مطلقاً وأما ليس تفاوتاً مالياً بل موجباً للتفاوت في المنفعة كالشكل فيعتبر ما نعام من جهة الأكس ولا يعتبر ما نعام من جهة الانقص
بحكمه يجب لأن العلة التي أقامها على أن الثاني لا يعتبر من جهة الانقص هي أنه استقاط والاستقاط جائز في الأطراف دون النذل متمشياً
في الأول أيضاً ولا شك أنه كما يجوز للناس استقاط حقه في المنفعة يجوز له استقاط حقه المالي أيضاً ما تنازع بينهما فينبغي أن لا يعتبر التفاوت
المالي أيضاً ما نعام من جهة الانقص وأما ما في فلان كون الشك ما لا يوجب التفاوت المالي ممنوع كيف وقيمة اليد تفاوت بالصحة والشكل
بالحسنه رارش اليد لصيغة نصف فية النفس وجعل أرش اليد الشك حكومتها عدل كما صرحوا به في الديات وأشار إليه صاحب العناية

ولا نحق ثابت للورثة يجري فيه الاستقابة أعفوا ملكة التوفيق بالاستئالة على احسان الاولياء واحياء القائل فيجوز بالتراضي والقبول للمالكين سواء لانه ليس فيه نص مقدر فيفوض الى اصطلاحهما كالتخلف وغيره وان لم يذكر واحدا ولا متوجلا فهو حال الاندمال اجب بالعهدة والاصل في امثاله التحول للمهر والشئ بخلاف الدية لانها ما وجبت بالعهدة قال وان كان القائل حرا وعبد فامر الجرد ومولى العبد رجلا بان يصياح عرج محاسن الف درهم ففعل فالا لفق على الجرد المولى نصفان لان عقد الصلح اضعف اليهما واذا عقر احد الشركاء من الدم او صاحبه من نصيبه على عوض سقط حق الباقي من القصاص وكان لهم نصيبهم من المهر واصل هذا ان القصاص حق جميع الورثة تركه الدية خلافا لما لك والشافعية في الزوجين لهما ان الوراثة خلافة وهي بالنسب دون السبب لانقطاعه بالموت

من المسائل الكثيرة المختلفة كما ترى واما ثانيا فلان كون تصور الصلح عن البناءية بعد تصور البناءية وموجبها انما يقتضي مجر داتبا مع ذلك وما فيه عنه لا ذكره
في فصل على صفة فاما معنى قوله في تالي الشرطية المذكورة اتبعه ذلك في فصل على صفة قوله ولان حق ثابت للمورثه يجري فيه الاستقاط نحو ان ذلك تعويضا
اقول لقائل ان يقول لا يلزم من جريان الاستقاط نحو ان ذلك تعويضا ايضا فيه الا يرى ان الشفع استقاط حق شفعة بلا عوض بعد ان ثبت له حق الشفعة

ولا يصح ان يصالح عن حق شفعة على مال كما مر في كتاب الصالح فليتا مل في الدفع قوله واذا عانا احد الشركاء من الدم او صالح من نصيبه على عوض سقط حق الباقيين من القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية اقول في عبارة الكتاب هنا فتوى الاول ان كلمة عانا تعدي بعين وقد مر انما يستعمل في الكتاب بسبب حديث قال من الدم والثاني ان يقال صالح عن كذا على عوض وذكر في الكتاب كلمة من موضع كلمة من حيث قال او صالح من نصيبه

على عوض والثالث ان عبارة النصيب في قوله اوصاح من نصيب بوجه مجرى القصاص لان النصيب هو حصته وقد لقر فيما مر ان القصاص غير مستغنى عن كمال كل واحد من اولياء القتيل فالأظهر في وضع هذه المسئلة ان يقال واذا عفا احد الشركاء عن الدم او صاح عن حقه على عوض سقطت الباقي في القصاص وكان نعم نصيبهم من الدية والتعير بالنصيب انما اصاب المحر في قوله وكان لهم نصيبهم من الدية لان الدية مستغيرة بكونها

قوله واصل بهذا ان القصاص حق لجميع الورثة وكذا الدية خلافا لما لك والشافعي في الزوجين قال صاحب النهاية هذا اللفظ كما ترى يدل على انه ليس للزوجين حق في القصاص والدية جميعا عندنا ونقل عن الميسر والاصحاب ما يدل على ان خلاف ما لك في الزوجين في الدية

خاصة واما في حق القصص فنفية خلاف ابن ابي ليلى في الزوجين ونقل عن الاسرار ان الشافعي يقول لا خط للنساء في هتيفاء القصص لمن جنى
العتو ثم قال وبهذا يعلم ان ما ذكره في الكتاب من انه لا خط للزوجين في القصص الدية عند مالك والشافعي مخالف لرواية المبسوط و
الايضاح والاسرار اقول فيه نظر لان ما ذكر في الكتاب انما يكون مخالفا لرواية تلك الكتب لو كان معناه انه لا حق للزوجين في القصص

والدية جميعا عند مالك والشافعي وهو غير مسلم يجوز ان يكون قول المصنف خلافا للمالك والشافعي في الزوجين متعلقا بقوله وكذا الدية وحده لا بمجموع قوله واصل هذا ان القصاص حق لجميع الورثة وكذا الدية ولا يخلو عن نوع ارشاد واليه فصل قوله وكذا الدية بذكر لفظ كذا اذ لو كان مراده الجمع بين القصاص والدية في بيان الاختلاف ايضا فقال واصل هذا ان القصاص والدية حق لجميع الورثة خلافا للمالك والشافعي في

الزوجين وعن هذا قال تاج الشريعة في شرح قوله خلا فاما مالك والشافعي في الزوجين فعندهما لا يرث الزوج والزوج من الدية شيئا لان حصة
بعد الموت والزوجة تقطع به انتى حيث لم يتغير من القصاص في شرح ذلك وبوافقه تحريره صاحب كافي هنا حيث قال والاصل ان القصاص
حق الوتره وكذا الدية وقال مالك والشافعي لا يرث الزوجان من الدية شيئا انتهى وقال صاحب الفاية بعد نقل ما في النهاية وهو ما اخذ به ضعيفه

[illegible]

ولنا دليل السلام من ميراث امرأة أشيم من قبل زوجها أشيم والادخ في ميراثه حتى من قبل ولدنا فان احدهما عن ابن القتيبي الصليبي ابن الارث ثبت
 لسائر الورثة الزوجية تبقى بعد الموت حكمها في الارث اثبت بعد الموت مستند الى سببه الجور واذ اثبت للجميع فكل منهم يمكن من الاستيفاء والاستقاط عفووا وحصل ميراثهم
 سقوط حق البعض في القصاص سقوط حق اباقيهم فيه لانه لا يجري بخله ما اذا قتل عليل عن واحد الوليد لان الواجب ان قصاصها من غير سهمه لاختلاف القتل والمقتول جهدا
 لا قتالا واذ اسقط القصاص ينقلب اليها في الارث لانه استتم معنى لجم القاتل والليث في شئ من المال لا سقط حقها بغيرها فيجب ما يجب من المال في ثلث سنين قال في وجوب سنيتين في
 اذ كان من الشريك على ما لان الواجب له في ميراثه اذا لم يمت له خطا ولا ان كان بعضه من الممكك وثلث سنين كذلك بعضه الواجب اليه كل الالطوف هو سنين
 في الشرع ويجب ماله لانه عد قال واذا قتل جماعة واحد اقتص من جميعهم لقول عمر رضي الله عنه فيه لو قتل اهل اهل صنعاء لقتلهم

في ذكر في كتاب كاستب فالوجه التوفيق بين ما ذكر فيا وبين ما ذكر في الكتاب بما بنينا عليه انما قوله ولنا انه عليه السلام امر بتوريث امرأة اشيم
 الغصابي من وية زوجها اشيم اقول في شئ وهو ان هذا الدليل لا يفيد تمام المدعى ههنا فانه انما يدل على ثبوت الاستحقاق بالزوجية في حق الة
 ولا يدل على ثبوت ذلك في حق القصاص والعمدة ههنا هو الثاني وانما ذكر الاخر استطرادا كما ترى قوله ولانه حق يجري فيه الارث حتى ان
 من قتل ولدا ابنا فمات احدهما عن ابركان القصاص بين الصليبي وابن الابن فيثبت لسائر الورثة اقول فيه ايضا شئ وهو ان هذا التعليل
 وان كان تميش في القصاص ايضا الا انه لا تميش فيه الى اصل حقيقة وانما تميش فيه على اصل ابني يوسف ومحمد فانه يبي في اول باب لشهاد
 في القتل ان القصاص طريق الورثة عند ما كالد ين والدية واما عنده فطريقه بطريق اختلافه دون لورثة فلا يصح ان يقال من قتل
 ان حق يجري فيه الارث مع ان المدعى ههنا وهو قوله واصل هذا ان القصاص من جميع الورثة وكذا الدية ما اتفق عليه ائمتنا قاطبة فكيف يتم
 المتفق عليه بالتحلف فيه وقول المصنف في تمته حتى ان من قتل ولدا ابنا فمات احدهما عن ابن كان القصاص بين الصليبي وابن الابن لا يجد
 نفعا لانه انما يدل على جريان الارث فيه من غير المقتول والكلام فيه اذا خلاص فيه بين ائمتنا الثلاثة فان حق القصاص ههنا كيثبت عندهم
 جميعا للمورث الغير المقتول قبل موته وراثته من المقتول عندها وخلافه عنه للورثة عند ابي حنيفة بخلاف المقتول فان حق القصاص لا يثبت
 له قبل موته عنده بل انما يثبت عنده بعد موته لورثته ابتداء لتشفى الصدر كما استطلع على تفصيله في باب والكلام ههنا في ورثة نفس المقتول
 فلا يتم التقريب على اصله فليتأمل ثم ان صاحب العناية قال في شرح هذا التعليل واما الثاني فلانها مورثان كسائر الاموال بالاتفاق يجب
 ان يكون في حق الزوجين كذلك لان وجوبها اولاً للميت ثم يثبت للورثة ولا يقع للميت الابان ليسد الوجوب الى سببه وهو الجرح فكما
 كسائر الاموال في ثبوتهما قبل الموت انتهى اقول قد زاد هذا الشارح ههنا نفعة في الطنبور حيث زاد فسادا على فساد ولانه مع اثباته في
 تصاعيف شره باقيران لا يتم هذا التعليل على اصل ابي حنيفة وهو قوله لان وجوبها اولاً للميت ثم يثبت للورثة صرح بانها يعني القصاص
 والدية مورثان كسائر الاموال بالاتفاق وقد عرفت ان القصاص ليس بمورث من المقتول عند ابي حنيفة بخلاف سائر الاموال فالحق

بالاتفاق فساد فوق فساد وانه السادى الى سبيل الرشاد وقوله واذا قتل جماعة واحد اقتص من جميعهم لقول عمر رضي الله عنه لو قتل اهل
 اهل صنعاء لقتلهم قال صاحب النشائية هذا جواب الاستحسان وفي القياس لا يلزمهم القصاص لان المعتبر في القصاص المساواة لما في
 الزيادة من الظلم على المعتدى وفي نقصان من النجس بحق المعتدى عليه ولا مساواة بين العشرة والواحد بشئ يعلم ببداهة العقل فالواحد من
 العشرة يكون مثلاً للواحد فكيف تكون العشرة مثلاً للواحد واير هذا القياس قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وذلك يعني تقابة
 النفوس بنفس ولكن تركنا هذا القياس لما روى ان سبعة من اهل صنعاء قتلوا رجلاً فقتل عمررض بالقصاص عليهم وقال لو قتل اهل صنعاء
 لقتلهم انتهى كلامه اقول فيه بحث لانه صرح بان هذا القياس مؤيد بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس قال في بيانه وذلك يعني تقابة النفوس
 بنفس فعلى ذلك يلزم من ترك هذا القياس ترك العمل بمبدأ لول الآلية المذكورة وهذا لا يجوز بما روى عن عمر رضي الله عنه لان عمررض بان كان
 منزهة في قضائه وقوله لا يبرر في قضاها ان قول صحابي واحد وفناء لا يصح ان المعايير في كتاب الله تعالى فضلاً عن الرجحان عليه وانهم
 السبع اجماع الصواب في حديثه كما في قوله لا يبرر في قضاها واحد منهم فعمل محل الاجماع كما صرح به في العناية وغيره فالحق ان اذ قد تقر في علم اصول

ولان القتل بطريق التغالب فالتقصا ص من جرة للسفهاء فوجب تحقيق الحكمة الاحياء واذا قتل واحد جماعة فمضروا له المقتلة بين قتل جماعة ولا سقى لهم غير ذلك فان حضروا واحد منهم قتل وسقط حق الباقيين قال الشافعي بقتل الاول منهم ويحب للباقين المال ان حضروا لم يعرفوا الاول قتل لهم وقسمت المقتلة بينهم وقيل يقرء بينهم فقتل من خرجت قوعته ان الوجود من الواحد فتلاوات والذي تحقق في حقه قتل واحد فلا قتال وهو القياس في الفصل الاول لا ان يعرف بالشرع لان كل واحد منهم قال بصفته انما التامل اصل الفصل الاول الذلول بكن ذلك لوجوب القصاص لا وجوب كل واحد منهم جرحه صلا لا لوقوعه فيقتل الى كل منهم ذهولا ويجوز

ان الاجماع لا يكون ناسخا للكتاب ولا السنة كما لا يكون القياس ناسخا لشيء منها فالحق في ما سلب تمريرها التمام ان لا يتعزز بمحدث كذا في المذكورة مودية لما هو مقتضى القياس في هذه المسئلة او ان يبين عدم المناقاة بين مدلول تلك الآية وبين جواب الاستصحاب من هنا ويرى من هنا انما في التوفيق بينهما بعيد هذا القول قوله ولان القتل بطريق التغالب والقصاص من جرة للسفهاء فوجب تحقيق الحكمة الاحياء قال صاحب لغاتنا في القائل ان يقول ما ذكرتم من المعقول ان لم يكن قياسا على جميع عليه لا يكون معتبرا في الشرع وان كان ظاهرا يوجب القياس المتخصص لعدم المودة لقوله تعالى ان النفس بالنفس والجواب انه قياس على سائر ابواب العقوبات المترتبة على ما يوجب الفساد من افعال العباد ويرى على ذلك بقوة اثر الباطن وهو احيا وحكمة الاحياء وقوله تعالى ان النفس بالنفس لا ينافيه لانهم في انوار الروح الغير المتجزي شخص واحد انتهى كلامه قول فيه نظر لان جعل الاشخاص المتعددة الذوات في الحقيقة كشخص واحد مجرد صدور انوار الروح الغير المتجزي عن مجموعهم وجعلهم ساديين شخص واحد بحيث تحقق بين كل شخص الواحد وبين هؤلاء الجماعة مماثلة معتبرة في القصاص بعيدا عن مساعدة العقل والنقل وايضا ينافي في هذا الباب في تحليل المسئلة الآية من ان الاصل عند اثنين كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فكان الصادر منهم بهذا الاعتبار مثلثا متعددة على عدد رؤسهم فصارت المماثلة المعتبرة في القصاص دالحق عندي هنا ان يقال ان قوله تعالى ان النفس بالنفس لا ينافي في قوله في هذه المسئلة اذ لا دلالة فيه على اعتبار الوحدة في النفس بل فيه مجرد مقابلة جنس النفس بجنس النفس كما ترى والمقصود منه الاحتراز عن ان يقتضى النفس الغير المتجزي لما في قوله والعين بالعين والافت بالافت ونحوها واما انه هل تحقق المماثلة المعتبرة في القصاص عند تعدد النفس في جانب القاتل والمقتول فانما يستفاد ذلك من دليل اخر الا يرى ان العين اليمنى لا تقتضى بالعين اليسرى وكذا العكس مع ان قوله تعالى والعين بالعين لا يدل عليه نظر الى ظاهر اطلاقه بل انما يستفاد ذلك من دليل اخر فكذا هنا تبصر قوله ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال في التامل الفصل الاول اذ لم يكن كذلك وجب نقصا اقول فيه اشكال اما اول فلان كون كل واحد منهم قاتلا بوصف الكمال امر متعذر لا يستلزمه تواردها العقل المستقلة بالاجتماع على معلول واحد بالشخص هو محال كما تقر في موضع وانما نيا فلان شرح الكتاب غيرهم صرحوا في الفصل الاول بان جنة المسئلة جواب الاستحسان والقياس لا يقتضيه لان المستعني بقصاص المماثلة ولا مالم يلج احد و الجماعة قطعاً بل بدية لكانا تركنا القياس باجماع الصحابة على قتل جماعة بواحد فالقول هنا يتحقق التامل في الفصل الاول ايضا ينافي ذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون جواب المسئلة هناك جواب لقياس والاستحسان معا فان قلت ليس المراد ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال حقيقة بل المراد ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال في اعتبار الشرع تحقيقا للمماثلة المعتبرة في القصاص فمصيل الجواب عن وجه الاشكال معا قلت نوارده العنتين المستعنتين بالاجتماع على معلول واحد بالشخص متنع عقلي واعتبار الشرع ما هو متنع الوقوع واقعا مالا وقوعه في شيء ولو فرضنا وقوعه لا يظهر له فائدة فيما نحن فيه لانهم صرح بان شرع المماثلة في القصاص لئلا يلزم الظلم على المتعدى على تقدير الزيادة ولئلا يلزم الجحش بحق المتعدى عليه على تقديره نقصان تلك ان الظلم والجحش انما يتبدانان بتحقيق المماثلة الحقيقية واما في مجبه واعتب غير المماثل ما تلاف لا يخلو الاسر عن الظلم والجحش حقيقة وهذا غير واقع بل غير جائز في احكام الشرع قوله لانه وجد من كل واحد جرح صالح للزيادة فيضاف الى كل واحد منهم هو المتجزي اقول في بيان بقاء قوله في الدرس الاول ان كل واحد منهم قاتلا بوصف الكمال فلا جواب

نتج

نحو

نحو

نحو

ولأن اسم القطع يتناول الساري والمقتصر فيكون العفو عن القطع عفوا عن نوعه وصار كما اذا عفوا عن الجنائية فانه يتناول الجنائية السارية والمقتصرة كذا هذا
 ان سبب الضمان قد تحقق وهو قتل نفس معصومة متقومة والعمول يتناول به بصريح الانعفا عن القطع وهو غير القتل بالسراية تبين ان الواقع قتل حقيقي
 ونحن نوجب ضمانه وكان ينبغي ان يجب القصاص وهو القياس لانه هو الموجب للعهد الا ان في الاستحسان يجب الدلالة بصورة العفو او ردت شبهة
 وهي دائرة للقوح ولا نسلم ان الساري نوع من القطع وان السراية صفة له بل الساري قتل من الاستدعاء وكذا لا موجب مرجح كونه قطعاً
 فلا يتناول العفو بخلاف العفو عن الجنائية لانه اسم جنس وبخلاف العفو عن الشبهة وما يحدث منها لانه صريح في العفو عن السراية والقتل
 ولو كان القطع خطأ فقد اجراه مجرى العفو في هذا الوجه وفاقا وخلافاً اذن بذلك اطلاقاً لانه ان كان خطأ فهو من الثلث وان كان عدا فهو من جميع المال

انتمى اقول في اجواب نظر فان قول المصنف بعد بيان خيار الامام وذا عند ابى حنيفة يابا بهذا الجواب جذا فان قضا القاضي في المسئلة المجتهد فيها على ما وافق
 رايه ليس بقول ابى حنيفة فقط بل صاحباه ايضا يقولان به كما لا يخفى على العارف بمسائل الفقه ثم ان هذا كله على تقدير ان يكون الخيار للامام عند ابى حنيفة
 اذا كان اختياره يؤول عنه كما ذكره في مسئلة الشري ونقل عنه الشراح قاطبة حتى قال صاحب لغاية بعد نقل ذلك عنه فعلى هذا يكون قوله فان شاء الامام
 معناه بين له ان اعم الخيار فلا تمشية راساً للسؤال على الوجه المذكور نعم يريد ان يقال فاما معنى قول ابى حنيفة في هذه المسئلة بان للولي الخيار مع الجرم في مسائل
 السابقة بان يؤخذ بالامرين جميعاً وعلته تعذر الجمع بتحقيقه في الكل عنده بالاتفاق كما تبين في الكتاب قوله والان اسم القطع يتناول الساري والمقتصر
 العفو عنه عفوا عن نوعه اقول اسلوب التحريف يقتضي ان يكون ما سبق دليلاً تاماً لها وهذا ايضا دليلاً اخر مستقلاً لها لكن لا يخفى على افطن ان ما سبق لا يتم دليلاً
 لما يدعى ان الضمان اذ لم يتقرر ان اسم القطع يتناول الساري والمقتصر لا يتقرر كون القتل احداً موجبي القطع فانه اذا لم يتناول اسم القطع الساري ايضا لا يتصور
 كون القتل احداً موجبي القطع اذ لا يتخلل ان يكون القطع المقتصر موجبا للقتل ايضا تدبر قوله وكان ينبغي ان يجب القصاص وهو القياس قلت وكان ينبغي ان
 يقول وكان الظاهر ان يجب القصاص بل قوله وكان ينبغي ان يجب القصاص لان الذي ينبغي هو موجب الاستحسان دون موجب القياس الا ان
 موجب القياس هو الظاهر في بادي الرأي قوله ولو كان القطع خطأ فاجراه مجرى العفو في هذه الوجوه وفاقا وخلافاً قال جمهور الشراح في بيان هذه
 الوجوه وهي الوجوه الاربعه التي هي العفو عن القطع مطلقا والعفو عن القطع وما يحدث منه والعفو عن الشبهة والعفو عن الجنائية انتهى اقول ليس هذا
 بسديد لان معنى كلام المصنف هنا ان محمداً اخرج اجري القطع خطا مجرى العفو في هذه الوجوه المذكورة في المسئلة المائة التي هي من مسائل الجامع الصغير
 والعفو عن الشبهة لم يكن مذكورا في كلام محمد في الجامع الصغير قط وانما ذكره فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير حيث قال وكذلك لا اختلاف في الضرب
 والشبهة والجرادة في اليد واما شبهة ذلك وكذا ذكره المصنف في البداية دون البداية وحيث قال وعلى هذا الاختلاف اذا عفوا عن الشبهة ثم سرى الى
 النفس ما في المصنف هنا بصدد بيان ما يتناول كلام محمد في المسئلة المائة التي هي مسئلة الجامع الصغير فكيف يتصور درج العفو عن الشبهة في مضمون
 ذلك كما فعل جمهور الشراح حيث فسروا هذه الوجوه بقوله فاجراه مجرى العفو في هذه الوجوه باليشمل العفو عن الشبهة ايضا فالوجه ان مراد المصنف
 بهذه الوجوه ثلث الوجوه وهي العفو عن القطع مطلقا والعفو عن القطع وما يحدث منه والعفو عن الجنائية لان هذه الثلثة هي المذكورة في مسئلة
 الجامع الصغير واما العفو عن الشبهة فقد ذكره المصنف فيامر بنظر او ادبين ان حكمه حكم ما ذكر في مسئلة الجامع الصغير اخذ ما ذكره فخر الاسلام في شرح
 الجامع الصغير قوله اذن بذلك اطلاقه اي علم بذلك اطلاق لفظ الجامع الصغير وهو قوله ومن قطع يد رجل فعلى المقطوعة يديه عن القطع حيث لم
 يتعرض للعمول ولا الخطا فكان تناو لا لما كذا في حاشية الشرح قال صاحب لغاية بعد ان شرح المقام كذلك هذا تقريراً باقتضاه كلام صاحب البداية
 وذلك ممنوع عندنا لان محمد قيد به بالعهد في اصل الجامع الصغير كما ذكرنا روايته وكذلك قيد الفقهاء ابو الليث فخر الاسلام والصدور الشهيد
 وغيرهم في شرح الجامع الصغير بالعهد فلا يصح حينئذ دعوى الاطلاق انتهى واما ما عدا صاحب لغاية من الشراح قالوا ههنا واجابوا حيث قالوا فان
 قيل لا نسلم ان لفظه مطلق بل هو مقيد بالقطع العمد دليل جواب العمد وهو قوله فعلى القاطع الدية من ماله فانه تبين ان مراده العمد لان الدية في
 الخطا على العاقلة قلنا وضع المسئلة مطلق بلا شك اذا قيد غير مطلق لكن الجواب انما هو لا حد نوعي القطع فتقديره فعلى القاطع الدية في ماله ان
 كان القطع عمدا انتهى كلامهم اقول لا يذهب عليك ان جوابهم هذا لا يسمن ولا يعني من جرح اذ لا شك ان مقصود المصنف هنا بيان احسراً

البدية دون المرات
 بقا

في

ان موجب العلم بالوجود ولم يتعلق به حق الورثة لما انه ليس بل فصار كما اذا اوصى بأحد ارضه اما الخط فموجب للمال حق الورثة يتعلق به فيعتبر من الثلث
قل واذا قطعت المرأة يد رجل فزوجها على يد ثمرات فلها مهر مثلها وعلى عائلتها الدية ان كان خطأ وان كان عمدا ففي مالها وهذا عند
البيحنيقة لان العفو عن اليد اذا لم يكن عفوا عما يحدث منه عند فالتزوجه لا يكون تزوجا على ما يحدث منه ثم القطع اذا كان يكون هذا تزوجا
القصاص في الطرف هو ليس بل الاصل مهر الاسبا على نقد السفق فيجوز المثل عليها اليه فاما ان التزوج ان كان تخمين العفو فاما بنين انشاء الله تعالى كمن القصاص في الطرف وهذا الصوة

محمداً قطع خطا مجرى العمد في احكام هذه الوجوه وفاقا خلافا ولا يرب ان حكم المسئلة انما يؤخذ من جوابها واذا كان الجواب في لفظ الجامع الصغير مخصوصا
 بصورة العمد فكيف يؤذن مجرى اطلاق وضع المسئلة اشتركا نوعي القطع في الحكم اذ لو اذن ذلك اشتركا لكان في الحكم المستفاد من الجواب وقوله في مال الم
 عن ذلك الاحالة فلا يؤذن للاشتركا قط فلم يتم قول المصنف اذن بذلك اطلاقه فاقول ان موجب العمد القود ولم يتعلق به حق الورثة لما لا يمس
 بمال قال في العناية فيبحث وهو ان القصاص موروث بالاتفاق فكيف لم يتعلق به حق الورثة ثم قال والجواب عنه ان المصنف نفى تعلق حق الورثة
 به لكونه موروثا ولا تاف في بينهما لان حق الورثة انما يثبت بطريق الخلافه وحكم الخلف لا يثبت مع وجود الاصل والقياس في المال ايضا ان لا يثبت
 فيه تعلق حقه الا بعد موت الموروث لكن ثبت ذلك شرعا لقوله عليه السلام لا تبع ورثك اغنيا خير من ان تدرعم عالمه يتكفون الناس تركهم
 اغنيا انما يتحقق بتعلق حقه بما يتحقق به الغنى وهو المال فلم يتعلق به نصير فيه فية كيم عالمه يتكفون الناس القصاص ليس بمال فلا يتعلق به لكنه يؤ
 انتهى اقول في تقرير البحث المذكور فالحق وفي تحريره الجواب المزبور التزام ذلك اما الاول فلا يسيح في اول باب الشادة في القتل ان القصاص
 يثبت لورثة القاتل ابتداء لا بطريق الورثة من المقتول عند ابي حنيفة واما عندنا فاني ثبت للقتل ابتداء ثم يتصل بموته الى ورثته بطريق الورثة
 كالدين والدية فقوله ان القصاص موروث بالاتفاق كذب صريح وقدر نظيره من صاحب العناية في الفصل السابق وثبت بطلانه هناك
 ايضا فتذكر واما الثاني فلا يمس لم يقع لتعرض فيه لكون القصاص غير موروث من المقتول عندنا ما لنا الا عظم بل سبق الكلام فيه على وجه يشعر بكونه مؤ
 بالاتفاق الا يرى الى قوله في خاتمة والقصاص ليس بمال فلا يتعلق به لكنه موروث قوله اما انما موجب المال وحق الورثة تعلق به فيعتبر
 قال جمهور الشراح فان قتل القاتل واحد من العاقلة فكيف جز الوصية بجميع الثلث ههنا حتى صح في نصيب القاتل ايضا مع ان الوصية لا تصح للقاتل
 قلنا انما جوز ذلك لان المخرج لم يقبل وصيته لك بثلاث الدية وانما عفا عنه المالى بعد سبب الوجوب فكان متبرعا مبتداء وذلك جائز للقاتل الا
 انه لو وهب له وسلم جائز انتهى كلامهم واورد بعض الفضلاء على قولهم الا يرى انه لو وهب له وسلم جائز ان قال فيه بحث لان الهبة في المرض في حكم الوصية
 على ما يسيح في كتاب الوصية انتهى اقول ان اراد ان الهبة في المرض في حكم الوصية من كل الوجوه فهو ممنوع الا يرى ان الهبة عقد منجز والوصية عقد
 ملحق بالموت كما صرح به وان اراد انها في حكم الوصية في بعض الوجوه لكونها مقبولة من الثلث ونحو ذلك فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يصح
 هبة المخرج للقاتل كعدم صحته وصيته له فلا يجزى قد حان في ذكره الشراح في تنوير جوابهم قوله ثم قطع ان كان عمدا يكون نذرا تروجا على القصاص
 في الطرف وهو ليس كالمصلح من اقال جازة من اشارة فان قيل القصاص لا يجزى في الرجل المارة في الاطراف فكيف يكون تروجا على القصاص على الرجل المارة في الاطراف
 لاطلاق قوله تعالى والمخرج قصاص الله تعذرا لا استيفا بقيام التفاوت المانع وهو يطمح في الرجل المارة انتهى اقول في الجواب نظر لان اطلاق قوله والمخرج قصاص الله
 ما نحن فيه من غير ان ياتي القصاص من المارة ولا لا يتصور في القصاص من هذا اذ قطع بين رجل عمدا من غير فصل لا يجب القصاص لعدم امكان اعتبار المارة
 وقد حقق المصنف هذا المعنى في اول باب القصاص فيما دون النفس بصدر الاستدلال بقوله تعالى والمخرج قصاص على وجوب القصاص في قطع
 يد غيره عمدا من المفضل وقد تقر فيما مر انه لا امثلة بين الرجل والمرأة في الاطراف فلا يندرج في قوله تعالى والمخرج قصاص ولئن سلم ذلك لزم
 ان يتقضى الجواب المذكور بما اذا قطعت المرأة يد رجل فترجوا على يده فاقصر القطع فانه تصح التسمية فيه ولا يصير ارش السيد وخمسة درهم منها
 بالا جملة صرح به الشراح فاطبة في اول هذه المسئلة وعرضا جماعة منهم الى الامام قاضي خان والامام المحمدي وقالوا اشارة الى المصنف بقوله ثم مات

得

وكما لا شيء عليه بالارتداد سقط تقوم نفسه فيكون مبرأ للرامي عن وجبه كما اذا ابراه بعد الحج قبل الموت وله ان الضمان ينفصل وهو الرمي باذ
 لفضل منه بعد فيجب حالة الرمي الذي اليه فيهما متقوم وهذا يتبدل حاله الرمي فحق الحن في كل وجه بركة الرامي مبرأ الرمي وكذا في حق التكفير حتى جاز بعد
 الحج قبل الموت والفضل بان كان عمدا فالقوم سقط للشبه به وجب الدية وتوسر اليه وهو مرد فاسلم ثم وقع به السهم فلا شيء عليه وقوم جميعا وكذا اذا
 رمى حيا فاسلم له الحج ما انقضى وجب الضمان لعدم تقبل الحن لا ينقلب جبال الصبر وتره متوقفا بعد ذلك قال الرمي عبد الله فاعتقه مولاه ثم وقع السهم به فلعنه
 فليس له ان يخطئ حيفا وقال محمد بن علي بن فضال في حقه ومما لا يخفى من قولنا لا يستقيم قولنا ان الحق فاطم للسراية واذا انقطعت حجج الروي وجب حياية
 ينتقم باقوة للمرء اليك لضافه الى ما قبل الرمي في ذلك ولما انه يصير قاتلا وقت الرمي فله الرمي هو مملوك وتلك الحالة فحقه بقتله بقطع الحجج كانه
 اتلاف بعض المحل انه يوجب الضمان للمولى وبعد السراية ولو وجب شيء لوجب للعبد قصير النهاية مخالفة للبدلية

بالتلاف بعض النفس القصاص يجب بالتلاف بعض كما يجب بالتلاف اكل فلما كان له ان يقتلها واماني الشهادة فلما كذب كل فريق في بعض الشهادة
 شهادته في الكل انتفى وقال صاحب النهاية في بيان صورة الاقرار لما اقر كل واحد منهما بكل القتل صدق المولى بقوله قتلما كل واحد منهما في نصف القتل
 والتكذيب في نصف ما اقر به لا يبطل الاقرار بالتكذيب في كل ما اقر به يبطل الاقرار لانه حينئذ يكون رد الاقرار والاقرار يرتد بالرد انتفى اقول هذا
 الشرح والبيان من ذنك لشارحين ما لا يكا ويصح لما يولد في مرة ان القتل لا يخرج من فكيف يصير اتيان بعض النفس ونصف القتل كما زعموا في حياية
 معنى المقام وايضا قد مر ان الاصل عندنا فيما اذا قتل جماعة واحد ان كل واحد منهم قاتل بوجوه الكمال وبهذا الاعتبار يحصل تماثل بين الجماعة والواحد
 فيجب القصاص على جميع فكيف يصح القول بوجوب القصاص بالتلاف لبعض النفس ونصف القتل كما هو اللازم فيما نحن فيه على مقتضى تقريره بما هو
 ان معنى المقام هو ان كل واحد منهما اقر بالقتل بافراده وقد صدق المولى كل واحد منهما بقوله قتلما جميعا في بعض ما اقر به وهو القتل وكذا في بعض
 الآخر هو انفراد فله مقتضى ان يكذب المقر في بعض ما اقر به لا يبطل اقراره في الباقي يواخذ كل واحد منهما باقراره بالقتل فلولي ان يقتلها جميعا
 والى لو انفراد كل واحد منهما بالقتل ويصير كما اذا قتل جماعة واحد اعدا حيث يقتصر من مسيرهما جميعا بخلاف صورة الشهادة كما بين في الكتاب

باب في اعتبار حال القتل لما كانت الاحوال صفات لذكرها ذكر بعد ذكر نفس القتل وما يتعلق به كذا في الشرح قوله وقال لا شيء عليه لانه
 بالارتداد سقط تقوم نفسه فيكون مبرأ للرامي عن وجبه قال في النهاية الامان ابا حنيفة رجع يقول ان قولها انه بالارتداد صار مبرأ عن ضمان اجماعه
 غير صحيح لان في اعتقاد المتردد الرد لا يبطل القوم فكيف يصير مبرأ عن ضمان اجماعه كذا في اجماع الصغير لقاضي خن وان التماسي والجمهوري انتفى
 اقول لما ان يقول اني اجماعه انما لا يريد بالابراء في قولنا انه بالارتداد صار مبرأ حقيقة الابراء بل يريد بذلك الابراء والحكمي لانه بالارتداد ولما سقط
 يقوم نفسه شرعا سقط حقه معنى لان ما لا تقوم له الاضاحية في المشرع فصار حكمه في حكم الابراء شرعا سواء اطلق اعتقاده او لم يطلق ولعل نصير
 قوله فيكون مبرأ للرامي عن وجبه على قوله لانه بالارتداد سقط تقوم نفسه يرمى ما ذكرناه قوله وقول ابي يوسف مع ابي حنيفة رجع قلت لعل وجه
 المستفتى هنا عن التمسك بالموت حيث لم تقبل فيما قبل عند ابي حنيفة رجع والى يوسف رجع كما هو المتعارف في نظائره بل قال بعد بيان الخلاف بين ابي حنيفة
 ونحوه فقول ابي يوسف مع ابي حنيفة رجع هو ان قول ابي يوسف رجع مع ابي حنيفة رجع في هذه المسئلة ليس مما اتفقت عليه الروايات لان التقية
 ابا الليث ذكر قول ابي يوسف مع محمد بن في شرح اجماع الصغير في نه المسئلة وذكر في الاسلام البردوي في شرعه قوله مع ابي حنيفة رجع كما
 في غاية البيان فلو قال المصنف في اول المسئلة عند ابي حنيفة رجع والى يوسف رجع لغتم منه اتفاق الروايات عليه بناء على ما هو المألوف في نظائره فغير
 الاسلوب اشارة الى ان فيه اختلاف الرواية وان المختار عنده كون قوله مع ابي حنيفة رجع قوله ولما انه يصير قاتلا من وقت الرمي لان فعلا الرمي
 وهو مملوك في ملك الحاكم فيجب عليه قال الشراح مر ابي حنيفة رجع في نه المسئلة على اصلا وهو يوسف رجع فرق بين نه المسئلة وبين ما تقدم وجاز الفرق
 ان الرمي اليه خرج بالارتداد من ان يكون محصو ما فصار مبرأ عن اجماعه اذا الضمان بغير العصمة والردة تناهيا واما الاتفاق فانه لا ينافي في الحقيقة
 عليه ضمان قيمة للمولى انتفى اقول في وجه الفرق نظر للاعتاق وان لم ينف ان العصمة الا انه ينافي كون الممل لا يستقوا فحينئذ ان يصير المولى
 ايضا مبرأ عن ضمان قيمة الرمي اليه باعتقاده اياه قيس الاصابة لان ضمان القيمة انما يتصور فيما هو مال متقوم ولما اخرج المولى بالاتفاق
 من ان يكون ما لا يستقوا فاختار سقط حقه في قيمة الا يرى ان المنسوب منه اذا حقق العبد المنسوب صار مبرأ للناصب عن ضمانه باستقامته

أما الرمي قبل الاصابة ليس باتلاف شيء لانه لا اثر له في الحل إنما قلت الزهبات فيه فلا يجزيه ضمان فلا تخالف النهاية والبدل لا يجزيه مقتضى مقتضى الرمي ولو كان الرمي في وجوب القيمة نظر الى حالة الاصابة فالحجة عليه ما حققناه قال من قضى عليه بالرمي فما رجع ثوبه رجع له الشئ ثم وقع به السهم فلا شئ على الرامي لأن المعتبر حالة الرمي وهو صياح الدم فيها وإذا رمى الجرس صيد الرمي ثم وقعت الرمية بالصيد لم يؤكل وإن رماه وهو مسلم ثم نجس العياد بانه كل لأن المعتبر حال الرمي في حق الحل والحرمة إذا الرمي هو الذكاة فتعبد لأهليته وانسابه عنده ولو رمى الحرم صيد ثم حل وقت الرمي منها الصيد فليس بالجزاء وإن رمى حلال صيد ثم أحرم فلا شئ عليه لأن الضمان إنما يجب بالتعدي وهو رمية في حالة الاحرام وفي الاول هو محرم وقت الرمي في الثاني حلال فلماذا اقرت والله اعلم بالصواب

کتاب الدورات

قال وفي شبه العمدية مغلظة على العاقلة وكفاة على القائل وفي دينها في اول الجنائيات

بالاجماع كما صرح به علم لم يكن الامر كذلك فيما نحن فيه ثم ان صاحب العناية بعد ان ذكر الفرق المزبور من قبيل الي يوسف قال ومن هذا يعلم ان ما يوجب
يعتبر وقت الرمي الا في صورة الارتداد انتى اقول ليس هذا بسد ير لانه مع كونه ظاهرا للفساد اذا دلوا لم يعتبر الي يوسف وقت الرمي في صورة الارتداد لما
منه القول بان صار بالارتداد مبرئا عن الضمان فان الارتداد انما يصح بعد انعقد السبب مخالفت لما صح به كبار المشايخ في شرح الجامع الصغير كما ذكر في الهنائه
ومعراج الدراية فانه قال في النهاية وهما يقولان يقول الى ضيقه في ان المعتبر في حالة الرمي ولهذا وافقاه في هذه المسئلة يعني المسائل الالائية في كتاب
وظائرها الا ان الرمي اليه في مسئلتهما لما ارتد صار مبرئا للراشي عن المذنية باخراجه نفسه من ان يكون مصوما وفعله معتبر في استعاط حقه كما اذا ابرأ المخطوء
منه الغاضب باعناق المخطوب على ما ذكرنا الا ان ابا حنيفة يقول ان قولها انه بالارتداد صار مبرئا عن ضمان ابنه نية غير صحيح لان في اعتقاد المتردد
الردة لا تبطل التقوم فكيف يصير مبرئا عن ضمان ابنه نية كذا في اجماع الصغير تعاخي خان والتمرتاشي والمجوبى وقال في معراج الدراية واصحابنا معتبر
حالة الرمي كما في هذه المسئلة وكذا مسئلة الرمي على ما يجي وكذا في مسئلة الرمي ثم تحبس وكذا في مسئلة المحرم على ما يجي الا انها يقولان في مسئلة ان
مسلم فارتد انه بالارتداد يصير مبرئا للرمي عن الضمان ولهذا قال يصير بالارتداد مبرئا والارتداد انما يصح بعد انقضاء السبب و ابو حنيفة به يقول
بالارتداد ولا يصير مبرئا لان في اعتقاد المتردد الردة لا تبطل التقوم فكيف يصير مبرئا عن الضمان كذا في جامع قاضي خان والتمرتاشي والمجوبى انتى
قوله اما الرمي قبل الاصابه ليس باطلاق شيء لانه لا اثر له في المحل اقول لم تنوهم ان تنوهم ان هذا الكلام هنا فيما قاله في صدره وليعلم ان انه يصير فاعلم
من وقت الرمي فان القتل لا يتصور بدون اطلاق شيء من المقتول والحواب ان معنى ما قاله في صدره وليعلم ان انه يصير مبرئا للقاتل من وقت
الرمي من جهة استثناء الحكم الى وقت الرمي عند الاتصال بالمحل وقد اشار اليه صاحب العناية بقوله هنا وانما انقلب الرمي طرفة الاطلاق عند
الاتصال بالمحل بطريق استثناء الحكم الى وقت الرمي فكانه وجد من ذلك الوقت انتى

کتاب الدیانت

قال الشراح ذكر الدليات بعد انجنايات ظاهرها المناسبة لما ان الدية احدى موجبي الجناية في الادنى المشترعين صيانة لكن القصاص اشد صيانة فقدم
انتفى اقول يرد على ظاهر هذا الوجه انه انما يقتضي ان يذكر الدليات في كتاب الجناية كالقصاص بان يوضع لكل واحد منهما باب يتقل من كتاب الجنايات
لكون كل منهما موجب الجنايات لا ان يجعل الدليات كتابا على حدة كما هو الواقع في الكتاب المحراب اني مقصود بهم هنا بيان وجه مناسبة ذكر الدليات
بعد ذكر الجنايات وهذا المقصود يحصل ما ذكره قطعاً ولا يحصل الدليات كتابا على حدة دون باب من ابواب الجنايات فله وجه آخر لم يذكره اصالة
وهو انه لما كثرت مسائل الدليات ومباحثها استحققت ان يجعل كتابا على حدة لكتاب الطهارات بالنسبة الى سائر فروعها الصلوة وكتاب لصف
بالنسبة الى سائر انواع البيع ثم اعلم ان ما وقع في الكتاب وضع القدوري في مختصره واما الشيخ ابو الحسن الكوفي فقدم في مختصره كتاب الدليات
على كتاب الجنايات والشيخ ابو جعفر الطحاوي قدم القصاص على الدليات ولكن جعلهما في كتاب واحد وترجم الكتاب بكتاب القصاص الدليات
والامام محمد رحمه الله ذكر احكام الجنايات في كتاب الدليات ولم يسم كتاب الجنايات اصلاً لان طلبة احكام الجنايات هي الدليات فان القصاص
لا يجب الا بالعمد المحض والدية يجب في شبه العمد وفي شبه الخطا وفي شبه القتل بسبب وفي العمد ايضا اذا يكن فيه شبهة فخرج جانب الدية
في نسبة الكتاب اليها ثم ان الدية مصدر فذو القاتل المقتول اذا اعطى ولي المال الذي هو بديل النفس ثم قيل لذلك المال الدية تسمية بالعمد

قال وكفارة حق رقة مؤمنة لقوله تعالى فحري رقة مؤمنة الآية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فهذا الصبر ولا يجزئ فيه الاطعام لانه لم يرد به نص والمقادير تعرف بالتوقيف ولا من جعل المذكور لكل الواجب بحرف الفاء

كذا ذكرني المغرب عامة الشرح قال في القاموس الدية بالكسر من التثنية جها وياح فاعلى في الصراح وديت التثنية ادية ودية اذا عطيت ودية طول في الكافي الدية المال الذي هو بدل النفس والارث اسم للواجب على دون النفس انتهى اقول الظاهر من هذه المذكورات كلها ان يكون الدية مختصة بما بدل النفس وينافيه ما سيجي في الفصل الاتي من ان في المازن الدية وفي اللسان الدية وفي الذكر الدية وفي التخت الدية وفي شعر اللسان الدية وفي الجبين الدية وفي العينين الدية واليدين الدية وفي الرطين الدية الى غير ذلك من المسائل الذي لم يثبت الدية فيها على ما هو بدل ما دون النفس كذا ما ورد في الحديث وهو ما روى سعيد بن اسيب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حتى النفس الدية وفي اللسان الدية وفي المازن الدية وبهذا هو في الكتاب الذي كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن خزم رضي الله عنه كما سياتي فالظاهر في تفسير الدية ما ذكره صاحب الفتاوى اخرا فانه بعد ان ذكر ما ذكرني المغرب وغيب الشرح قال والدية اسم لصانع يجب بمقابلته الا دى اطرف منه سمي سبالا منها تودي عادة لانه كلما يجري فيه العفو لغيره من الاذى انتهى قوله وكفارة حق رقة مؤمنة لقوله تعالى فحري رقة مؤمنة الآية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين بهذا النص قال صاحب الفتاوى في شرح هذا المقام وكفارة حق رقة مؤمنة لقوله تعالى فحري رقة مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين الآية وهو نص في كونها بالتحرير الصوم فقط فلا يجزئ فيه الاطعام لانه لم يرد به نص المطلوب يعرف بالتوقيف انتهى اقول لم يلح الشارح المذكور بحق المقام في تحريره هذا الا اذ لا خلاف بالذكري بيان كفارة شبه العمدة رقة مؤمنة وجعل قوله تعالى فحري رقة مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين رقة مؤمنة وجعل قوله تعالى فحري رقة مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين البيان حيث لم يذكر كون كفارة شهرين متتابعين اذ لم يجد رقة مؤمنة ولم يصيب في شوق الدليل حيث جعل الدليل على كون كفارة حق رقة مؤمنة مجموع قوله تعالى فحري رقة مؤمنة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ان الدليل عليه قوله تعالى فحري رقة مؤمنة وحده وانما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين دليل على القسم الاخر من كفارة الذي لم يذكرني المدعي بخلاف تحرير المصنف فانه بين كل واحد من قسمي كفارة على ترتيبها حيث قال وكفارة حق رقة مؤمنة ثم قال فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين واستدل على كل واحد منهما بدليل مستقل حيث قال في التعليق الثاني لهذا النص اسمى بانزله النسخ في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وانما نيا فلا تعلق وهو نص في كونها بالتحرير والصوم فقط ورفع عليه قوله فلا يجزئ فيه الاطعام كما كان ما رقي فقط في قوله وهو نص في كونها بالتحرير والصوم وكذا ما راى في التفرع في قوله فلا يجزئ فيه الاطعام على ان تخصيص التحرير بالصوم المذكور في الآية يدل على نفي ما صاها كان ذلك قولاً بمفهوم المخالفة وهو ليس بحجة عندنا وان كان ما رايته على ما ذكره المصنف فيما يلي من الآية لا بالآية المذكورة على عدم اجزاء الاطعام بوجوب آخرين وها قول ولا تعلق المذكور لكل الواجب بحرف الفاء قوله لا يكون لكل المذكور على ما عرفنا قوله لانه لم يرد به نص الى آخره بعد تفرع عدم اجزاء الطعام على ما قبله كما استدلنا اذ يكون المفسر عليه اذ ذاك دليل على المفسر في قوله فلا يجزئ فيه الاطعام من قبيل تفرع المدعي على الدليل فلا جرم يصير قوله لانه لم يرد به نص الى آخره دليل اخر على ذلك المدعي فيجب فيه زيادة ما عطف بان يقال ولا تعلق لم يرد به نص الى آخره كما لا يخفى على من له درية باساليب الكلام بخلاف تحرير المصنف فانه جعل قوله فلا يجزئ فيه الاطعام كلاماً مبتدأ مطلقاً بالبيان على الاستقلال واستدل عليه بوجوده كما ترى فلا غبار في اسلوب تحريره اصلاً قوله ولا تعلق المذكور لكل الواجب بحرف الفاء قال الشرح يعني ان الواقع بعد هذا الجزاء يجب ان يكون كل الجزاء اذ لم يكن كذلك لا تيسر فلا يعلم انه هو الجزاء او نفي منه شيء

فإنه يشترط تحقق الوجه والراس في غير الوجه والراس لشيء جرحه والحكم مرتب على الحقيقة في الصحيح حتى لو تحقق في غيرهما لم يكن له أثر في مقدار
انما يجب حكومته العدل لأن التقدير بالتوقيف هو انما ورد فيها محض لها ولأنه انما ورد الحكم فيها للمعنى الشين الذي يلحقه بقوله انما جرحه والشين محض مما يظهر من انما
وهو المضمون هذان لا سواهما واما المحيان فقد قيل ليس من الوجه وهو قول مالك حتى لو جرحها ما فادش مقدرا لا يجب المقدار وهذا لأن الوجه مشتق من الوجهة ولا
مواجهة لناظر فيها الا ان عندنا من الوجه لا نصا لها به من غير فاصلة فاجتنب في معنى المواجهة ايضا قالوا لا يجازي تحقق بجوف جوف الرأس جوف البطن في تفسير حكومته
العدل على ما قاله الطحاوي ان يقوم ملوكا بدان هذا الاثر ويقوم وبه هذا الاثر في نظرنا في تفاوت ما بين القيمتين فالجانب نصف عشر القيمة نصف عشره يتوان كان
ربع عشر وربع عشر وقال لكونه ينظر كم مقدار هذه الشبهة من الموضوع فيجب تقدير ذلك من نصف عشره يتوان لان لا نص في يرد الى المنصوص عليه فصل

اتفقا وكذا قال في النهاية نقلنا عن النهاية انما يكون الامر كذلك الا ان المصنف تداركه حيث قال فيما بعد وقالوا بما قلنا
تتمتع بالجوف جوف الراس او جوف البطن يعني انها لما تناولت ما في جوف الراس ايضا كانت من الشجاج فيما اذا وقعت في الراس فتدخل في سائر الشجاج
باعتبار ذلك فلا يكون ذكر ما في فصل الشجاج مما وقع اتفاقا قوله ثم نبه الشجاج متمتع بالوجه والرأس لغة قال في النهاية ومعراج الدرر في ذلك متمتع
بالوجهة والوجهتين والذوق ايضا على ما ذكرنا من روليه الايضاح انتهى اقول ليس الكلام في هذا الشك بل في الوجهين والذوقين داخل في الوجهين من حيث اول كتاب
الطهارة بان هذا الوجه من قصاص الشعر الى أسفل الذقن والى الخمسة لا ذقن لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها وقد صرح الشرح فيما سبق
في هذا الفصل حتى قال صاحب النهاية ومعراج الدرر انفسه ايضا بان التقين من الوجه بلا خلاف ولا نظر التي تحت الذقن وهو المحيان فمن الوجه ايضا عندنا خلافا
لكذلك وقال المصنف ثم نبه الشجاج متمتع بالوجه والرأس شمل الكل فيجوز ذلك ما معناه ان يقال وكذلك الراس بالوجهة والوجهتين والذقن ايضا
وكل من العطف واردة التشبيه بمقتضى المعارضة مما ذكره قوله ولأنه انما ورد الحكم فيها للمعنى الشين الذي يلحقه بقوله انما جرحه قال بعض الفضلاء ليس
عدم جواز اسحاق الجرحه بهاد لالة ففي قوله ولأنه تسلم انتهى اقول ان اراد انه دليل على ذلك اصالة فهو ممنوع وان اراد انه دليل على عدمه فهو
ارش مقدر في الجرحه التي في غير الوجه والرأس ولكن تبين البطلان ايضا على عدم جواز اسحاق تلك الجرحه بالشجاج دلالة فهو مسلم ولكن قولني
قوله ولأنه تسلم ممنوع لان قوله لان التقدير بالتوقيف دليل على عدمه وجوب ارش مقدر في الجرحه الكانته في غير الوجه والرأس ولما كان قوله
ولأنه انما ورد الحكم فيها الى آخره دليلا على ذلك ايضا اصالة كان حق الادا وان يقال ولأنه بلا تسامح ايضا ولعل ذلك لبعض انما جرحه بقوله انما جرحه
هنا حيث قال لان الاثر بالتقدير جار في الشجاج في الراس والوجه وغيرهما ليس في معناها حتى يلحق بها الشين ورد الحكم فيها للمعنى الشين الذي
يلحقه ما يتجاوز الجرحه والشين انما يكون فيما يظهر من الشين وهو الوجه والرأس انتهى ولكن لتقدير المصنف شأن اخر كما ترى قوله الا ان عندنا
ما من الوجه لا نصا لها به من غير فاصلة فقد تحقق في معنى المواجهة ايضا قال في النهاية وفي مسوط شيخ الاسلام وسحب ان يفرض غسل المحيين
في الطهارة لانها من الوجه على الحقيقة الا اننا تركنا هذه الحقيقة بالاجماع ولا جلع هنا فبقيت العبرة بالحقيقة انتهى وبهذا ذكر في الكفاية ومعراج الدرر
وايضا واما صاحب النهاية فذكره على وجه السؤال والجواب حيث قال قيل عليه فيجب ان يكون غسلها فرضا في الطهارة واجيب باننا تركنا هذه
بالاجماع ولا جلع هنا فبقيت العبرة بالحقيقة انتهى واقضى اشره الشارح العيني اقول في الجواب اشكال عندى لان المحيين اذا كان من الوجه
الحقيقة كانا داخلين تحت قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم فيكون ترك وجوب غسلها بالاجماع نعم الكتاب بالاجماع وقد تقررت اصول الفتنة ان الاجماع
لا ينسخ الكتاب والسنة قوله وقالوا بما قلنا متمتع بالجوف جوف الراس وجوف البطن اقول فيه كلام وهو ان المجازة ان تناولت ما في جوف
الرأس ايضا فالتي في جوف الراس منها ان كانت من احد الانواع العشرة للشجاج فبني ذكرها وبيان حكمها بعد ذلك تلك الانواع باسرها
وبيان حكم كل واحد منها وان لم يكن من احد تلك الانواع بل كانت مناصرة لها فاما معنى قوله في صدر الفصل الشجاج عشرة اذ يكون الشجاج حينئذ
عشرة الا ان يقال هي احد تلك الانواع وهو لانه بدلالة كون حكمها مثل الدية وذكرها مع حكمها بعد ذلك تلك الانواع مع احكامها لبيان حال

قسمها الذي في جوف البطن والبيان حال قسمها الذي في جوف الراس لكنه تعسف لا يخفى

فصل لما كانت الاطراف من الراس لما حكمه في فصل طهارة كذا في النهاية وغيره اقول لا يذهب على الناظر في مسائل هذا الفصل انها غير متمتع

لان بفوات العقل تطل منفعة جميع الاعضاء فصارت كما اذا اذبح فمات وارث للموضع يجب بفوات جزء من الشعر حتى لو نبت بسقط والذات بفوات كل الشعر تطل
بسبب بسقط العقل في الجملة كما اذا قطع اصبع رجل قتلت يد وقال فوره لا يدخل لان كل واحد جناية فيما دون النفس فلا يتعد الاخلان كسائر الجنايات وجواب ما ذكرنا
قال من ذهب بمبدأه او كلامه فطليه ارش للموضع مع الدية فالواحد قول المصنف في اني يوسف محمدا الله ومن في يوسف ان الشجة تدخل في دية الشعر فلا
ولا تدخل في دية الجرح والاولى لانها جناية فيكون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء المختلفة بفوات العقل لان منفعة طائفة الى جميع الاعضاء على ما بينا

اللبش الاصالح والكتف معهما اما الساعد فلا يتبعها لانه غير متصل بها فلو لم يكن يتبعها في حق المتخمين انتهى ثم قول يمكن التوفيق بين كلامي المصنف به ايضا بنوع
عناية وهو ان يقدّر المضان في قوله فيما قبل لان لبش بها اي لان لبش بها كما قال في الكافي هناك لان قوام لبش بها فلا ينافي ان يكون لبش
ايضا لبش في الجملة بالنتيجة فيرفع التدافع قوله لان بفوات العقل تطل منفعة جميع الاعضاء فصارت كما اذا اذبح فمات اقول فيه نظر اذ لو كان فوات العقل
بمنزلة الموت فكان هذا مدخلا ارش الموضحة في الدية لما تم ما سبق في فصل فيما دون النفس من انه قد روي ان عمر رضي الله عنه قضى بارج ديات في منزلة
واحدة ذهب بها العقل والكلام واسع والبصر فانهم صرحوا بان لو مات من اشتبه لم يلزمه الادية واحدة فلو صح كون فوات العقل بمنزلة الموت لما زعم في منزلة
ذهب بها العقل الادية واحدة فليتأمل قوله وارث للموضع يجب بفوات جزء من الشعر حتى لو نبت يسقط قال صاحب النهاية اي لو نبت الشعر والتامت
الشجة فمات كما كان لا يجب شي ثبت بهذا ان وجوب ارش الموضحة بسبب فوات الشعر انتهى وقال صاحب الغاية قوله وارث الموضحة يجب بفوات جزء من
الشعر لبيان الجزئية وقوله حتى لو نبت يعني الشعر يسقط يعني ارش الموضحة لبيان ان الارش يجب بالفوات كذا في النهاية وليس بمقتضى اليك لكونه معلوما انتهى
اقول ان قوله وليس بمقتضى اليك لكونه معلوما ليس بشيء اذ لا ريب ان كون وجوب ارش الموضحة بفوات جزء من الشعر لا يوجب تفرق الاتصال والالام
الشد يد من غير ما هو معلوم به من البيان والالام اذ كان الظاهر المتبادر من ذكر في فصل الشجاج ان لا يشترط في وجوب ارش الموضحة فوات جزء من
الشعر بالكلية بان لا يشترط من بعد اتصاله فانهم قالوا الموضحة من الشجاج هي التي توضع اعظم ام يمينه ثم بينوا حكمها بانها المقصاصة كانت حرة او
عشرة الدية ان كانت خطأ ولا شك ان اسم الموضحة وحد المذكور يتحققان فيما ينبت فيه الشعر وكان اشتراط ان لا ينبت الشعر بعد البوا صلا في وجوب
ارشها امر اضحى محتاجا الى البيان بل الى البرهان ولذا قال المصنف به وارث الموضحة يجب بفوات جزء من الشعر حتى لو نبت يسقط وقال في الكافي
وجوب ارش الموضحة باعتبار ان يب الشعر ولذا لو نبت الشعر على ذلك الموضع واستوى لا يجب شيء وقال في المبسوط وجوب ارش الموضحة باعتبار
ذباب الشعر بل ان لو نبت الشعر على ذلك الموضع فاستوى كما كان لا يجب شيء الى غير ذلك من البيانات الواقعة من الثقات قوله وجوب
ما ذكرناه قال في النسائية قبل يعني به قوله لان بفوات العقل تطل منفعة جميع الاعضاء وقيل قوله وقد تعلقا بسبب واحد
وهو اشتغال من الاول بحث لان المراد بسبب واحد في قول المصنف به وقت تعلقا بسبب واحد انتهى
فوات الشعر كيرش ذاب قوله داخل الجند في الجملة لان بعض الجند قد توجد في صورة فوات شعر راسه بالشجرة
لاني صورة ذاب عقله بها وقد صرح الشراح حتى صاحب الغاية نفسه كونه مراد المصنف به بسبب واحد هناك فوات الشعر حيث قال في شرح قوله
وقد تعلقا يعني ارش الموضحة فالدية سبب واحد وهو فوات الشعر لكن سبب الموضحة لبعض وسبب الدية الكل فدخل الجزئية في الجملة انتهى ولا يخفى
ان هذا المعنى مختص بالسئلة الثانية وهي صورة ذاب شعر راسه كما ان قوله لان بفوات العقل تطل منفعة جميع الاعضاء مختص بالسئلة الاولى وهي
صورة ذاب عقله فكيف يصح القول بان الفصل الثاني اشمل من الاول والوجه عندي ان يكون مراد المصنف به بقوله ما ذكرناه في قوله وجوبه ما ذكرناه
مجموع ما ذكره في تحليل السلتين فيمنع وجود الشمول بلا غبار كما لا يخفى قوله وجه الاول ان كل واحد جناية فيما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه
الاعضاء المختلفة بفوات العقل لان منفعة عائدة الى جميع الاعضاء وقال في شرح الدرية قال السند والي كن تفرق بهذا الفرق حتى ريت مقتضيه
وهو انه لو قطع يد فذهب عقله ان عليه دية العقل وارث اليد بخلاف من اصابه كان زوال العقل كزوال الروح لما وجب ارش اليد كالموت

ولا ان كان بدل النفس من حيث انه نفس فلهذا فهو بدل العضو من حيث الاتصال بالام فعملنا بالشبه الاول في حق التوريث وبالثاني في حق التاجيل المستلزم
 الطهر اذا كان ثلث الدية او اقل اكثر من نصف العشر يجب سنة بخلاف جواز الدية لاجل كل شيء بها على من وجب بحسبه ثلث سنين فيستوى فيه المكروه والا في خلاف
 صاعده وان كان في الثلثين انما ظهر التقاوت لتفاوت اعمارهم لا لادمية ولا لثبوت الجنين فيقتل بقدر اوجدهم خمس كذا قال القس حيث انما مات فدية كذا لا لانه
 كتابا بالضرر السابق وان القس حيث انما مات كذا فدية يقتل الام ووجهه بالافاضة انما هو ان جليل المسلم قضى في هذا بالدية العرة وان ماتت الام من الضرب فدية بخلاف الجنين
 بعد ذلك حيث انما مات فدية تقتل في الام ودية في الجنين لا تمل شخصين ان ماتت ثم القس ميتا فدية تقتل في الام ولا شيء في الجنين قال الشافعي ومعه الغزالي في الجنين لان الفاعل
 موته بالضرر فصاحب الام لا يقتل ميتا وهي حية فلان موت الام احسن من موت الجنين لا لانه لا يخلق بموته الا فدية مقتله ميتا فدية مقتله الجنين بالثبوت قال مالك في الجنين
 عند لا بدك فدية تقتل في الام ودية في الجنين لا تمل شخصين ان ماتت ثم القس ميتا فدية تقتل في الام ولا شيء في الجنين قال الشافعي ومعه الغزالي في الجنين لان الفاعل
 وفي جنين الام اذا كان فدية تقتل في الام ودية في الجنين لا تمل شخصين ان ماتت ثم القس ميتا فدية تقتل في الام ولا شيء في الجنين قال الشافعي ومعه الغزالي في الجنين لان الفاعل

انما بران مراده بما عليه من النظر ما ذكره فيما لم يقوله وروى بان لا يجب في جنين الامه بوني مال الضارب مطلقا من غير تقييد بالهوان الى خمس سنين الا انك
 علمت سقوطه ايضا بما بيناه في سقوطه نظر صاحب النية انما ثم اقول في تقريره مراد المصنف به بناخل اذ لا يتم حينئذ السؤال ولا الجواب الاول فلان
 مراد الحديث المذكور قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بيمينين الحرة على العاقلة ودية تبلغ خمسمائة درهم بالاجل فمن اين يدل الحديث على ان الدية لو كانت
 عليه بحيث لم تبلغ خمسمائة درهم يكون ايضا على العاقلة حتى يتوجه ان يقال انه ينافي تفسيره بيمينين اذ كانت خمسمائة درهم واما الثاني فخلان الحديث المذكور
 لود على ان الدية سواء كانت اقل من خمسمائة لان يكون محمولا به في معاملة ذلك الحديث بدون بيان نص يشهد بذلك حتى يصلح الجواب عما ذكره كما قرره قوله

ولانه اذا كان بدل النفس من حيث انه نفس على صفة فهو بدل العضو من حيث الاتصال بالام فعملنا بالشبه الاول في حق التوريث وبالثاني في حق التاجيل
 الى سنة اقول تقاض ان يقول الحكم عكس الامر اى لم يعجل في حق التاجيل بالشبه الاول وفي حق التوريث بالشبه الثاني والمسلمين وجه ذلك لا يتم المطلقة
 ههنا والنظر في تقريره هنا ما ذكرني انك اني اخذ من المبسوط حيث قال ولانه ان كان بدل النفس من حيث انه نفس هو دية في الام حتى ينفصل من صاحبه
 خارجا عليه قبل الانفصال يعتبر بالجنابة عليه بعد الانفصال فهو بدل العضو من حيث الاتصال بالام فلا يثبت من التاجيل الا القدر المستحق انتهى برب
 نعم قوله لان بدل العضو اذا كان ثلث الدية او اقل اكثر من نصف العشر يجب في سنة قال صاحب النية هذا هو الصحيح من لفظ الكتاب وقوله اكثر من النصف
 بدل اقل اى اذا كان ذلك الاقل اكثر من نصف العشر في سنة نسخ اكثر وكما ما غير صحيح لانه لا يبقى بدلا حينئذ انتهى كلامه وبعده جماعة من الشراح قال
 صاحب النية وقوله لان بدل العضو اذا كان ثلث الدية او اقل اكثر من نصف العشر هو الصحيح من نسخ وفي بعضها واكثر قال اثاره وكما ما غير صحيح
 لان المراد ان يكون الاقل من ثلث الدية اكثر من نصف العشر وهو انما يكون اذا كان اكثر من نصف الاقل او بدلا منه ولعل لعطف بالواو يفيد ذلك الى هنا لفظه
 اقول فيه شيء وهو ان بين قوله ولعل لعطف بالواو يفيد ذلك ايضا وبين قوله هو الصحيح من نسخ بقصر يصح على الاول تدافعا لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده
 قصره على الاول من حيث الرواية لا من حيث سداد المعنى فيمنع نفي التدافع وقال صاحب النية وقوله اكثر من النصف او او العاقلة في اوله على انه صفة
 لقوله اقل اى اذا كان بدل العضو ثلث الدية او كان اقل من ثلث الدية لان ذلك الاقل اكثر من نصف العشر الدية يجب في سنة واحدة ولكن انما يتغير
 بالاكثر نظرا لانه من اكثر من نصف عشر الدية بل كان قد نصف عشر الدية الى ثلثها يجب في سنة انتهى ونقل صاحب النية مضمون نظره ولم يتعرض لموجب
 عنه حيث قال وفي بعض الشرح ان تفسيره بالاكثر ليس بمفيد لانه لو كان نصف العشر كان الحكم كذلك انتهى فكانه ارتضاه واثار صاحب لفظه الى الجواب
 عنه حيث قال بعد شرح النسخة الاولى لكن التقريب انما يتأتى ان لو كان نصف العشر واجبا في سنة لان العزة مقدرة بنصف العشر ولم يفرض له لانه لما
 اكثر من نصف العشر موجبا لنبته فاولى ان يكون نصف العشر موجبا لنبته انتهى اقول فيه نظرا لانه لا نسلم انه اذا كان ما هو اكثر من نصف العشر موجبا لنبته فاولى
 ان يكون نصف العشر ايضا موجبا لنبته فاولى ان يكون نصف العشر موجبا لنبته فاولى ان يكون نصف العشر موجبا لنبته فاولى ان يكون نصف العشر موجبا لنبته فاولى
 كما لا يخفى قوله ولنا ان موت الام احسن من موت الجنين لا لانه لا يخلق بموته الا فدية مقتله ميتا فدية مقتله الجنين بالثبوت قال مالك في الجنين
 اتقت جنينا ميتا لاحتمال ان يكون الموت من الضرب واحتمال ان لم ينفخ فيه الروح ومع ذلك وجب لفنان وهو اول ما ذكرني به الفصل واجب بان
 العزة في تلك الصورة غيبت بالقص على خلاف القياس كما ذكرنا وليس نحن فيه في معناه لان فيه الاحتمال من وجه واحد وفيما نحن فيه من وجهين
 احتمال عدم نفخ الروح والموت بسبب انقطاع الغذاء بسبب موت الام وبسبب تخنق الرحم فمما يحتمل ان يكون ذلك قياسا ولا دلالة في حقنا على ذلك

لتقريب

باب ما يجد به الرجل في الطريق

او ميترابا او جزهنا اوبى دكانا فلرجل من عر الناس ان يخرجه

وهو عدم وجود الضمان كذا في العناية اخذ من النهاية فاورد بعض الفضلاء عند الجواب حيث قال

سین و معوضانہ الاخر او لو خذہ مقدار ما من الاصل فقلنا ط

سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

ولو استأجرت الدار للخدمة لأخذت الجنا - أو انتقلت فوطة فقتل لسانا قبل ان يفرغوا من العمل فالضمان عليهم لان التلف بفعلهم وماله يفرغوا يمكن العمل مسكنا الى باب الدار وهذا لانه انقلب عليهم قتلهم وجبت عليهم الكفارة والقتل غير داخل في عقد فمقتل فعلمهم ليه فاقصر عليهم وان سقط بعد فمقتلهم فالضمان على رب الدار استخسا لانه صلا يستجروا حجة استحقوا الاجر ووقع فعلهم عمارة واصلاحها فانقل عليهم ليه فكانه فعل بنفسه فلهذا الضمان وكذا اذا صبت الماء في الطريق فغضب به انسان او دابة وكذا اذا رشح الماء او توضأ لانه متعلق فيه بالحق في الضرر بالمادة بخلاف ما اذا فعل ذلك في سكة غير نافذة وهو من اهله او قعد او وضع متاعه لان لكل واحد ان يفعل في سكة من ضرورات السكنى كما في الدار المشتركة قالوا هذا اذا رشح ماء كثيرا بحيث يترنق به عادة اما اذا رشح ماء قليلا كما هو المعتاد والظاهر انه لا يترنق به عادة لا يصح من

وهو غير متحقق في قوله او عطيت به دابة اللهم الا ان يكون المراد بكلمة كذا هي هنا هو التشبيه والتشريك في مجرود وجوب الضمان لاني وجوبه على الوجه الخامس المذكور فيما سبق في قوله اذا نشر بقصة انسان وقوله او عطيت به دابة لكنه غلط الظاهر من العبارة فومين التسايل قوله ولو استأجرت الدار للخدمة لاخراج كذا او اطلعت فوق فقتل انسانا قبل ان يفرغوا من العمل فالضمان عليهم الخ قال شيخ الاسلام هو على وجه ان قال مخرج البناح للاجراء انبوا جناح على فنادا ر فانه ملكي اولى حق اسراع البناح اليه من التقديم ولم يعلم العلة بخلاف ما قاله ففعلوا ثم سقط فاصاب شيئا فالضمان عليهم ويرجعون بالضمان على الامر قياسا واستحسانا سواء سقط قبل الفراغ من العمل او بعده لان الضمان وجب على العامل بامر الامر وكان له ان يرجع به عليه كما لو استأجر غيره ليدفع له شاة ثم اشتا به الذبح فلم يستحق ان يضمن الذبح ويرجع الذبح به على الامر لانه عذر كذا وكذا وان قال لا آجر اشترى جناح على فنادا رى واخبرهم انه ليس له حق اشراع البناح التقديم ولم يخبرهم حتى يوافوا بما به ثم سقط فالت شيئا ان سقط قبل فراغهم من العمل فذلك على جواب لانه امرهم بالملك مباشرة بنفسه وقد علموا الفساد والامر فلم يحكم بالضمان على استأجر كما لو استأجر ليدفع شاة بانه فذبح ثم ضمن الذبح للجار لم يرجع به على الامر وكذا لو استأجر بغيره بياقي وسط ثم سقط فالت شيئا لم يرجعوا على الامر وفي الاستحسان يكون الضمان على الامر لان هذا الامر صحيح من حيث ان فنادا رى مملوك له من وجه على انه يباح له الانتفاع بشرط السلامة ولكنه غير صحيح من حيث انه غير مملوك له حيث لا يجوز له بيعه فمن حيث ان الامر صحيح لكونه قرار الضمان على الامر بعد الفراغ من العمل ومن حيث انه فاسد يكون الضمان على العامل قبل الفراغ من العمل عملا بها واطمار شبه الصحة بعد الفراغ من العمل اولى من اطماره قبل الفراغ لان الامر الامام صحيح من حيث انه يملك الانتفاع بفناء داره وانما يحصل له المنفعة بعد الفراغ من العمل كذا ذكر جمهور الشراح هنا اقول بانه الوجود في بده المسئلة بتفصيل والبيان وان كان ما قاله شيخ الاسلام وانما جمهور الشراح كونه مشكل عندي من وجوه الاول انهم قالوا في تعليل جواب لقياس في الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي ذكره ولانه امرهم بالملك مباشرة بنفسه قد علموا الفساد والامر وهو انما يتم فيما اذا اخبرهم بان ليس له حق في ذلك لانها اذا لم يخبرهم بذلك اذ لا علم لهم بفساد الامر في بده الصورة وقد سوهما في وضع المسئلة في الوجه الثاني والثالث حيث قالوا واخبرهم انه ليس له حق اشراع البناح في التقديم ولم يخبرهم به الثاني انهم قالوا في بيان وجب الاستحسان في الوجه الثالث امره غير صحيح من حيث ان فنادا رى غير مملوك له حيث لا يجوز له بيعه وجعلوا الضمان من بده بحيثية على العامل قبل الفراغ من العمل مع ان من حيثية بده بحيثية في فساد امره فيما نحن فيه غير ظاهرة لانه لم يامرهم ببيعه ولم يفعلوا ذلك حتى يفسد امره بذلك لكونه غير مملوك له من بده بحيثية ويحب الضمان على الفعل قبل الفراغ من العمل بل امرهم بالانتفاع بذلك بالشرع البناح اليه وفعلوا ذلك ولا شك انه مملوك له من حيث الانتفاع له به كما هو جوابه فكيف يفسد امره من بده بحيثية حتى يحب الضمان عليهم قبل الفراغ من العمل بناء على فساد الامر والثالث انهم قالوا في الوجه الاول الضمان على الاجراء ويرجعون به على الامر قياسا واستحسانا سواء سقط قبل الفراغ من العمل او بعده وقالوا في الوجه الثالث وفي الاستحسان يكون الضمان على الامر والظاهر منه ان يكون الضمان على الوجه الثالث في جواب الاستحسان على الامر تبدا مع ان الفقه يقتضي اولوية كون الضمان في الوجه الاول ايضا اذا كان استقوط بعد فراغهم من العمل على الامر تبدا لان الفعل كانا فيه مغرورين بقول الامر انه ملكي اولى حق ذلك الفعل من التقديم بخلاف الوجه الثالث في اغزو مع الاشتراك بينهما في سائر الامور كما ترى ثم قول القدر في في بده المسئلة وتعليلها لا يوافق ما ذكره الشراح هنا من تفصيل المنقول عن شيخ الاسلام بل ياباه جديا فان المصنف جعل له سكة على وجهين هما الاستقوط قبل فراغهم من العمل الاخر استقوط بعد فراغهم من العمل وجعل حكم احدهما فاعلم ان الحكم الاخر مطلقا وقال في تعليل الاول ان التلف كان بفعلهم وان ففعلهم

ولو تم المرد في موضع صب الماء فسط لا يفيض الاثر لانه صالح على وقيل هذا اذا يشترط في الطريق الا انه محذور موضع المرور ولا اثر للماء فيه فاذا تقدم المرور على موضع صب الماء صعد عليه بذلك لم يكن على الرأس شيء وان رجع جميع الطريق عن موضع لانه صلب في المرور وحسن الحكم في الخشبية الموضوعة في الطريق في اخذها جميعها وبعضه ولورث فيها - انوب باذن صاحبها فضاها ما عطف على الاقواس تحسنا وانما اذا استجاب جبر اليبقى له في قضاء حوائجه فتعقل به ان شاء بعد خراجه من العمل في ان شرب الضمان على الاثر في ان شرب لو كان انكره باليد في سطح الطريق فالضمان على الاجر ايضا الامر قال من حفر بئر في طريق المسلمين او وضع حجر افسد في ان شرب الانسان فدينه على عاقبته وان تلفت جميعه فضاها في مال له متعة فيه فيضمن ما يتولد منه غير ان العاقلة تتحمل النفس دون المال فكان ضمان البهيمة في ماله وان افسد القرب وانما اذا طين في الطريق بمنزلة القاء الحجر والخشبية لما ذكرنا من ان ما اذا اكسرت الطريق فوعطى موضع كسره انسان حيث لم يضمن لانه ليس بمعتق فاستدعى احد شئ فيه انما فصله دفع الاذى عن الطريق حتى لو جرح الناس في الطريق وتعقل به الانسان كان امنا لتعذيبه بغيره ولا جرح فضاها غير محذور موضع صب الماء في الانسان فالضمان على الذي كان حكم فعله قد انسخ المخرج ما متعلبه انما احتفل بالفصل الثاني في موضعها انه

قتلنا حتى وجب عليهم الكفارة واقتل غيره واخل في عقدة فلم يسلم فعلمهم الى رب الدار فاقطع عليهم ولا يخفى ان هذا التساوي يقتضي ان يكون الضمان عليهم بان لا يجرى
 على الامر في صورة السقوط قبل فراغهم من العمل مطلقا اي في الوجه الاول ايضا من الوجه الثاني ذكرنا الشرايع لتمامها من شيخ الاسلام وهو انما هو الوجه الثاني
 تخاف في ذلك لان فاعلم لما انقلب قتلنا وصار غيره واخل في عقدة الامر ولم يسلم اليه بل تقهر عليهم كان اخباره لهم بان له تخاف في ذلك وعدم اخباره لهم بان لا يجرى
 ويقتضي ان لا يتم في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل التحليل الذي ذكره لرجوعهم بالضمان على الامر قياسا واحتسابا في الوجه الاول من الوجه الثاني ذكرنا
 سواء سقط قبل الفراغ من العمل او بعده بقولهم لان الضمان وجب على العامل بالامر الامر وكان له ان يرجع به عليه فان فاعلم لما انقلب قتلنا في صورة السقوط
 قبل فراغهم من العمل صار مخالفا لامر الامر بما كان من عقدة فلم يكن بالامر الامر كما كان وجوب الزمان عليهم بانه بل كان بفعل أنفسهم يقتضي "ينبغي ان" في حقه
 الوجه الاول بالمسألة الثانية غير لذيذ شاق له ثم استحققت بعد الذبح المستحق ان يضمن الذبائح ويرجع الذبائح به على الامر في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل
 فان فعل الذبائح هناك لم يتقلب ما هو خارج عن العقد بل وقع على ما هو الدخول في العقد فاذا ضمن الذبائح كان له حق الرجوع على الامر بكم التفرع عنه في صورة
 في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل كما عرفت انما انتهي ثم ان بعض الفضلاء قال ههنا لا يقال فرق بين ما ذكر في الكتاب وهذا القول ان ما ذكر في الكتاب
 محله المباشرة وانما تجب الكفارة لما فرق بين علم اعمته وعدم علمهم به في الامر في وجوب الضمان قبل الفراغ ولا يتصور المباشرة به في الكتاب التسميية
 لما نقول اشترع الجناح مطلقا بشارته فمذا شرب نبيذ الشاة فبجى من الشاة ايضا يعني صاحبها في انما هو ايسر به من انما هو ايسر به من انما هو ايسر به من انما هو ايسر به
 الجناح مباشرة يقتل في صورة السقوط بعد الفراغ من العمل كيف ولو كان مباشرة له بعده فاما يخلو بان يكون مباشرة من انما هو ايسر به من انما هو ايسر به من انما هو ايسر به
 من الفعل لوجب عليهم الضمان والكفارة قطعنا في السقوط قبل الفراغ ولم يجب عليهم بعده شيء منها بل يجب الضمان على الامر وهو انما هو ايسر به من انما هو ايسر به من انما هو ايسر به
 في الكتاب ولو كان مباشرة من الامر وجب عليه الكفارة لامحالة ولم يقل به احد والمتشبه بنبيذ الشاة انما وقع في صورة السقوط قبل الفراغ من العمل في صورة السقوط
 بعده والذي سيجي من الشاة ايضا لا بد وان يحيل على كون اشترع الجناح مباشرة في الصورة الاولى لا في الصورة الثانية وانما يكون اشترع الجناح مباشرة

مطلقا ففعل ما وان لم يكن مباشرة للقتل في موته استقوط بعد الفراغ فيمغزل عافية للكلام وغيره في دفع السؤال المتذكارة كما لا ينبغي قوله ولو لم يكن
في موضع صلب الماء فسقط لا يضمن الرأس اقول في تحريره لم يصفه هنا شي وهو ان الظاهر من قوله فيما مر انفا وكذا اذا ارش الماء بقوله وكذا اذا ارش الماء
ان مسئلة ارش الماء نيار مسئلة صلب الماء وقد ذكر هنا السبب في صلب المسئلة حيث قال ولو تعملمرورني موضع صلب الماء وذكر الرشد في جوابها حيث قال
لا يضمن الرأس فلم يطابق جواب المسئلة ويمكن ان يقترع عنه بانها ناقصة بكذا اياها الى اتحاد ساستي اصعب والرشد في نها الحكم مع الاعتناء الى العلم بمقتضى كلامه
من قبل قوله واذا استاجر اجير اليتيم له في فناء حانوته يقتل به انسان بعد فراغه فمات بحسب الضمان على الامر استحسانا قال في الغاية لم يتغير صلب
بان ذلك اذ علم الاجير ان الغنائم لا امر واذا لم يعلم وفي الجماع الصغير للامام المحبوبي ما يدل على ان نها الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما اذا كان الاجير
بحسب انه للمستاجر حيث قال وان استاجر رجلا يحضر له به اني الغنائم فمات فيه انسان او دابة والغنائم غيره فان كان الاجير عالما به فالضمان
على الاجير وان لم يعلم الاجير ان الغنائم للغني فالضمان على المستاجر لان الاجير لم يعلم نسيب الامر استتبعه اقول ما ذكره الامام المحبوبي في جاسعه
وان دل على ان الجواب الذي ذكره في الكتاب فيما اذا كان الاجير بحسب ان الغنائم للمستاجر الا انه يدل باطلاقة على ان الجواب في
موت انسان فيه بعد فراغ الاجير من العمل وقبله سوا ذلك في الكتاب مقبول يكون موته بعد تفككه به بعد فراغ الاجير ولم يشر

وان علم ذلك فالضمان على الاجزاء لانه لم يجر امره باليس بمملوك ولا غرو فبقى الفعل مضى فالضمان ان قال لهم هذا فاني وليس فيه حق
الحفر فخر وافات فيه انسان فالضمان على الاجزاء قياسا لانهم علموا بفساد الامور فما غروهم وفي الاستحسان الضمان على المباشرة
لان كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا لا تطلق بيع في التصرف فيه من القاء الطين المحطب في رباط الدابة والركوب ببناء الدكان
الامر بالحفر منه ظاهر بالنظر الى ذكرنا فكل ذلك لنقل الفعل اليه قال من جعل قنطر في يد اذن الامام فتعد رجل المروء عليه با فخطب
فلا ضمان على الذي جعل قنطرة وكذا لان وضع خنطرة في الطريق فتعد رجل المروء عليه بالادل نقي هو تسبيل الثاني نقي هو مباحة فكل
الاضافة الى المباشرة لان تحتل فعل فاعل مختار يقطع النسبة كما في المحافر مع الملقه قال ومن حمل شيئا في الطريق فسقط
على انسان فعطب به انسان فهو ضامن كذا اذا سقط فعترضه انسان واكان رفاة قد لبسه فسقط فعطب به انسان لم يضمن
له التصرف في طريق العامة ايضا فلا يضمن با عطب فيه كما مرنا ولا شك ان مراد المصنف به بقوله بعد بيان ذلك وكذلك ان حفره في ملكه لم يضمن وكذا
اذا حفره في فناء داره هو ان يحفره في ملكه لا يضمن في بائين الصورتين بدون اذن الامام ايضا وعن هذا قال الشراح في شرح قوله وكذلك ان حفره في ملكه لم يضمن
يعني كما اذا اذن له حفره في طريق المسلمين لم يضمن كملك ان حفره في ملكه بلا اذن الامام لم يضمن فلا معنى لمحل ما قيل في مسئلة الحفر في فناء داره التي جوابها عدم
الضمان بدون اذن الامام اليتمس على التفسير باذن الامام كالاخفى وقال صاحب الفتاوى في شرح هذا المقام قيل انما يكون له
ان يحفره في فناء داره اذا كان الفناء مملوكا او كان بحيث لا يلحق الضرر بغيره لانه اذا لم يلحق الضرر بالغير يكون له التصرف فيه مقيدا بشرط السلامة لعدم التمسك
اما اذا كان الفناء بجماعة المسلمين وكان مشتركا اذا كان في سكة غير نافذة يجب للضمان لوجود التعدي انتهى اقول قد زاد ذلك الشارح نغمة في لفظه من
جته الفساد حيث شرح قوله او كان له حق الحفر فيه بان قال او كان بحيث لا يلحق الضرر بغيره فاشترك مع جمهور الشراح في ان يرد عليه ما يرد على الوجه
الاول من وجوب تفسيره كما بناه من قبل وقال في تعليل ذلك لانه اذا لم يلحق الضرر بالغير يكون له التصرف فيه مقيدا بشرط السلامة لعدم التعدي
يرد عليه ان التقييد بشرط السلامة يقتضي الضمان عند الملاك كما صرحوا به في مسائل عديدة وجواب هذه المسئلة عدم الضمان عند الملاك لعدم التمسك
فلا معنى للتقييد بشرط السلامة كما لا يخفى ثم اقول الصواب عندي ان معنى قوله او كان له حق الحفر فيه ان كان له حق الاختصاص بالحفر فيه بان كان ذلك
الموضع موقوفا عليه بالانتفاع فيه او كان مما استاجره للانتفاع فيه او نحو ذلك فحينئذ ينظم السابق واللاحق بلا غبار كما ترى قوله وان علموا بذلك
فالضمان على الاجزاء لانه لم يصح امره باليس بمملوك ولا غرو فبقى الفعل مضى فالضمان ان قال صاحب الفتاوى في عبارة المصنف به تسامح لان حفره في ملكه
فيما نحن فيه لا يحتاج الى كون المأمور به في ملكه حتى يصح التعليل بقوله انه لم يصح امره باليس بمملوك له بل المناسب ان يقال لان الامر لم يصح ظاهر حيث
علموا انتهى اقول ليس به البسديد لان ما رزعه التسامح في عبادة على الغفلة عن دخول قوله ولا غرو في تمام التعليل ولا شك انه داخل فيه فقولهم
امر به باليس بمملوك له اشارة الى انتفاء صحة امره حقيقة وقوله ولا غرو اشارة الى انتفاء صحته ظاهرا ولعننى لم يصح امره حقيقة لانتفاء الملك في المأمور به
ولا ظاهرا لعدم التصرف في ملكه فظهر ان ما ذكره المصنف به تعليل مفيد واسع ليس بمشابة ان يقال لان الامر لم يصح ظاهر حيث علموا كما ترى فلم يتم القول
بان ذاك هو المناسب قوله فكان الامر بالحفر في ملكه ظاهرا بالنظر الى ما ذكرنا معنى قوله لان كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا لا تطلق بيع في التصرف فيه
الى آخره قال في الفتاوى اخذ من مخرج الدراية فان قيل قوله ليس لي فيه حق الحفر في الفناء الظاهر هو صريح فلا تعتبر الدلالة بمقابله اجيب بان
قوله ليس لي فيه حق الحفر يقتضي ان يكون مراده ليس لي ذلك في القديم وبهذا اللفظ المبسوط فيكون الصريح مشترك الدلالة فلا يارض الدلالة
اقول في الجواب بحث لان كلمة ليس نفى مضمون الجملة حاله عند جمهور النجاة على ما تقر في موضع فحينئذ لا يتحمل قوله ليس لي فيه حق الحفر غير نفى حق الحفر
عنه حاله عند بعض النجاة بكلمة ليس وان كانت للنفي مطلقا الا ان معناه ان مضمون الجملة اذا قيد بزمان من الازمنة فهو على ما قيد به
واما اذا لم يقيد بزمان فيصير على الحال كما يحل الايجاب عليه في تخويزه قائم كذا حقيقة الاندلسي وسخسته الرضي وفي ما وقع في مسئلة الكتاب لم يقيد بزمان
فيحصل على الحال قطعا فلم يكن مشترك الدلالة كيف ولو كان كذلك لما صح قول المصنف به في تعليل كون الضمان على الاجزاء قياسا لانهم علموا بفساد
الامر فغيرهم اذا علم بفساد الامر لا يصور عندنا اشتراك الدلالة ذلك واما ما وقع في لفظ المبسوط فانه ظاهر ان المراد به ليس لي ذلك من القديم الى
الحال لان ليس لي ذلك في القديم لكنه لي في الحال والامام قد وجه الاستحسان ثم اقول الحق عندي في الجواب ان يقال يقتضي ان يكون المراد

وهذا اللفظ يشتمل الوجهين الفرق ان حاكمي الشئ قاصده حفظه فلا يخرج في التقيد بوضع السلامة واللا بد من قصد حفظه بالبدن
فيخرج بالتقيد بما ذكرناه فلهذا مباحا مطلقا وعن محمد بن ابيه انه اذا بسواك يكتسب فهو كما يحل من لان يحل له لا بد من عو الى البدن قال واذ كان
المسجد المستور فعلق رجل منهم فيه فندبوا وجعل فيه كوازي او حطباً فخطب رجل من وجهي بان كان الذي فعل ذلك من غير العسقية
فلمن قالوا هذا عند ابي حنيفة ولا تأكلوا يقصرون الوجهين لان هذه من القرب وفعل احد ما دون في اقامتها فلا يتقيد بشرط السلامة كما اذا خطب
باون فاحد من اجل المسجد لا يخطب فيه وهو الفرق ان الذي يخطب في المسجد لا يخطب في غيره دون غيرهم كمنصب الامام والخطباء والفقهاء وغيرهم
واعلم انه وتكرر الجماعة اذا سبقتهم بها غير اهله فكان فعلهم مباحا مطلقا غير مقيد بشرط السلامة وفعل غيرهم فعلة لا او مباحا مطلقا
السلامة لا تقتضي ان يخطب في الجماعة انما اذا خطب في كسرها او الفقدان بالسلامة على الزنا والطريق فيما تخلفه
الاستيدان من اهله قال وان خطب رجل منهم فخطب به رجل من وجهي ان كان في الصلاة وان كان في غير الصلاة فمن هذا عند ابي حنيفة

بذلك ليس لي على الاختصاص حق ان يحضر في حق ان يكون اللام في لي للاختصاص فيجوز ان يكون فتاواه حق عامة المسلمين او مشتركة بان كانت في
غير نافذة كما مر مثله فلا يخالف الظاهر من طلاق يده في التصرف فيه اذ يجوز لكل اصد التصرف في حق العامة بشرط السلامة ولا ينافي ايضا قول المصنف
في تعليل وجه القياس لانهم علموا بفساد الامر فاعترضهم لان فساد الامر مقرر على كل من لا تخالين اما على احتمال ان يكون المراد ليس لي فيه حق ان
اي لا على الاختصاص لا على الاشتراك فظاهر واما على احتمال ان يكون المراد ليس فيه على الاختصاص حق ان يحضر فلان الامر بالمحضر في حق العامة او في
الحق المشترك بدون اذن الشريك فاسد لانه تعدد ولا نه لو فعله بنفسه قلقت به انسان او بهيمة يجب عليه الضمان قوله وهذا اللفظ يشتمل الوجهين
قال جمهور الشراح اشار المصنف به بقوله وهذا اللفظ الى قوله فخطب به فهو ضامن اراد الوجهين في قوله يشتمل الوجهين تلف الانسان بوقوع الشئ
المحمول عليه وتلفه بالتعثر به بعد وقوعه في الطريق اقول ما ذهبوا اليه من كون قول المصنف به وهذا اللفظ اشارة الى قوله فخطب به فهو ضامن فاسد
من وجهين احدهما انه لو كان قوله فخطب به فهو ضامن يشتمل الوجهين وبها تلف الانسان بسقوط المحمول عليه
وتلف تبشره به بعد سقوط ذلك لكان قوله وكذا اذا سقط فخطب به انسان بعد قوله فخطب به فهو ضامن مستدركا محضاً وانما انه لو كان
مراد المصنف به ذلك لذكر قوله وهذا اللفظ يشتمل الوجهين قبل ذكر المسئلة الثانية وهي قوله وان كان رد اقله بسقوط فخطب به انسان لم يضمن اذ
لا وجه لتأخير بيان ما في المسئلة الاولى من ذكر المسئلة الثانية بل امر داع اليه وقال صاحب العناية بعد ان شرح المقام على ما ذهب اليه جمهور الشراح فخطب
لان قوله فخطب به معطوف على قوله فسقط على الانسان وذلك لا يشتمل التعثر به ثم قال ولعل المصنف به نظر الى المعطوف مع قطع النظر عن المعطوف عليه
سأنته اقول ان قوله ولعل المصنف به نظر الى المعطوف مع قطع النظر عن المعطوف عليه لا لا لانه قوله فهو ضامن جواب مجموع المعطوف والمعطوف
فكيف يتصور صحة المعنى مع قطع النظر عن المعطوف عليه وانا اعجب من هولاء الشراح كيف حملوا مراد المصنف به ذلك المتضمن اقر على ما ياباه
من له ادنى درية باساليب الكلام وجعل تاج الشريعة قول المصنف به وهذا اللفظ اشارة الى قوله فخطب به انسان لم يضمن وهو الحق الصريح عند
ايضا فان مضمون من المذوات المذكورة كلها او رده صاحب العناية بعد ان نقله حيث قال وفي بعض الشرح جعل قوله وهذا اللفظ اشارة الى
قوله فخطب به انسان لم يضمن هو بالنسبة الى الرد فاسد لان موت الانسان بسقوط الرد عليه غير متصور انتهى اقول رده مردودا ولا يخفى بان
يتصور ان يستطرد الى غير المصغر بل على فم الكبير ايضا في حالة النوم بل في حالة اليقظة ايضا فيحقق بذلك فيموت فتم تحقق مثل نهيه الصبي
نادر لكن امكان وقوعه كاف في تعميم المسئلة كما لا يخفى ثم ان بعض الفضلاء قصد الجواب عن صاحب العناية بوجه آخر فقال ذلك ان تقول المراد
قوله فسقط فخطب به انسان يعني ان هذا اللفظ يشتمل الوجهين بخلاف قوله فسقط على الانسان فمراده الفرق بين القطعين نفسهما مع قطع النظر عن
ولو سلم فالمراد بالرد مطلق اللباس مجازا لا خصوصه الا يرى الى دليله الى هنا لفظه اقول كل من مقدمات كلامه كاسد لما قوله يعني ان هذا
اللفظ يشتمل الوجهين بخلاف قوله فسقط على الانسان فمراده الفرق بين القطعين نفسهما مع قطع النظر عن غير فلا يفرق بين القطعين نفسهما بدون
ان يكون له تاثير فيما نحن فيه من جهة يكون خارجا عن لفظه بل يكون بمنزلة اللغوس الكلام ههنا ومثله لا يليق بمن له ادنى تمييز فلهذا من
المصنف به الذي هو علم في التحقيق واما قوله ولو سلم فالمراد بالرد مطلق اللباس مجازا لا خصوصه فلان المجاز لا بد فيه من قرينة ولا قرينة فيها
عن فيه واما قوله الا يرى الى دليله فلان عموم الدليل لا يقتضي عموم المسئلة الا يرى ان كلمة الكبير بشرط في التلج الشكل الاول مع

ب

ولا يضمن ما لم يمتدح برجلها أو ذنبها فالأصل أن المروء في طريق المسلمين مباح مفيد بغير ط السلاحة لأنه تصرف في حقه من وجه وفي حق غيره من وجه
 يكون مشتركا بين كل من استعملها بالاجتهاد مقتضى إيمانه في تأجيله عن النظر من المجانبين ثم إن مقتضى بشرط السلاحة فيما يمكن الاحتراز عنه ولا يقتضي بها فلا يمكن التقييد
 لما فيه من المنع عن التصرف في ملك غيره وهو مقتضى الاحتراز عن الإطعام وما يضايفه فمن فاته ليس من ضرر رات التمسيد فيقيد بالاحتراز عن السلاحة عنه ولا يقتضي جرح
 والاحتراز عنه الاحتراز عنه من السيرة العامة المأثرة في مقتضى به فان أوقفها في الطريق ضمن النفقة ابتداء لأنه يمكنه التقييد عن الاحتراز عن النفقة فضاير
 مستند في الاحتراز وسفل الطريق به فضمنه **قال** وان أصابت بيدها أو رجلها حصاة أو نواة أو قذارة غبارا أو حجرا صغيرا ففقد عين الإنسان لو أفسد ثوبه لم
 يضمن ان كان تحت إكبره ضمن لا يضمن الوجه الأول لا يمكن التقييد عنه أفسد الدابة لا يجري عنه وفي الثاني لم يضمن لأنه ينفك عن السيرة عادة إذا ذلوا ضعيف
 الواكبت الموتان فيما ذكرنا كذا لا يمكن الاحتراز عن الطريق وهي تشبه قطع أشجار الإنسان لم يضمن لأنه من ضرر رات السيرة فلا يمكنه
 الاحتراز عنه وكان إذا أوقفها في الطريق لا يمكن الاحتراز عنه إلا بالاحتراز عن الطريق وان أوقفها في الطريق ففقد عين الإنسان لو أفسد ثوبه لم يضمن
 الاحتراز عنه لا يضمن من ضرر رات السيرة من السيرة العامة المأثرة في مقتضى به والسائق ضامن لما أصابت بيدها أو رجلها أو قال
 ضامن لما أصابت بيدها دون رجلها والمراد النفقة **قال** رضى الله عنه هكذا ذكره القدر في حق من حضره مال بحضرته المشرك
 ووجهه ان النفقة بمنزلة عين السائق فيمنع الاحتراز عنه وغائب عن بصر القائل فلا يضمنه النفقة

المملوك ولا شك ان المملوك من الانسان ايضا مقدم على ابيهية رتبة فكان ينبغي ان يقدم عليها ذكر ايضا فلم يكن القدر المذكور من التوجيه كافيا
 في افادة حق المقام وقال في غاية البيان وكان من حق هذا الباب ان يذكر بعد باب جنابة المملوك لفصلية انطق في المملوك ولكن لما كانت ابيهية
 محقة بالمجادات من حيث عدم العقل والنطق الحق هذا الباب باب ما يحدثه الرجل في الطريق من الجرح من ونحو ذلك انتهى أقول يريد عليه ايضا انه
 لو كان هذا الباب بمقتضى باب ما يحدثه الرجل في الطريق من الجرح من ونحو ذلك انتهى أقول يريد عليه ايضا انه
 كما قال في فصل الحائط المائل تدبر قوله ولا يضمن ما لم يمتدح برجلها أو ذنبها قال الشراح قاطبة يقال نفقت الدابة شيئا إذا حركته بعد حافها وقال صاحب النية
 بعد ذلك كذا في الصحاح والمغرب وافقوا اثره صاحب الكفاية ومعراج الدراية أقول كون المذكور في المغرب كذلك سلم فانه قال فيه نفقة الدابة
 ضرته بعد حافها وما كون المذكور في الصحاح كذلك فمنع اذ لم يعتبه فيه كون الغضب بعد الحاف بل قال فيه نفقة الناقة ضربت برجلها ثم أقول
 بقي اشكال في عبارة الكتاب وهو ان الذي ينفقها ما ذكر في كتب اللغة وما ذكره الشراح هنا ان لا يكون النفقة الا بالرجل فيلزم من لا ينفق
 او ذنبها في قوله ولا يضمن ما لم يمتدح برجلها او ذنبها لا يقتضي ان يكون النفقة بالذنب ايضا بل يلزم ايضا استدراك قوله برجلها لان الضرب بالرجل
 كان خطا في مفهوم النفقة لا يقال ذكر الرجل محمول على التاكيد وذكر الذنب على التجريد لاننا نقول اعتبار التاكيد والتجريد معا بالنظر الى كلمة واحدة
 موضع واحد مستغنى لثباتي بينهما كما لا يخفى على الفطن بل التاويل الصحيح ان يحمل النفقة المذكورة في عبارة الكتاب على إطلاق الضرب بطريق عموم الجواب
 فيصح ذكر الرجل والذنب كلاهما بلا اشكال تامل قوله والسائق ضامن لما أصابت بيدها أو رجلها والقائد ضامن لما أصابت بيدها دون رجلها
 هذا الخط القدر في مختصره قال المصنف والمراد النفقة وقال صاحب النهاية في شرحه اى من قوله لما أصابت بيدها أو رجلها وقال انما فسر هذا
 كان يجوز ان يرد بقوله لما أصابت بيدها أو رجلها الوطى وقد ذكرت ان يضمن فيه السائق والقائد من غير خلاف احد وانما الاختلاف في النفقة ولو لم يفسر
 كان ليدل ان يؤل ذلك بالوطى ويشبه الاختلاف فيه وليست الرواية كذلك انتهى انتهى اثره لغير من الشرح منهم صاحب العناية أقول فيه
 خلل اما للاختلاف الظاهر من قولهم اى من قوله لما أصابت بيدها أو رجلها ان يكون المراد بالاصابة بيدها وبالاصابة برجلها كليهما هو النفقة وليس كذلك
 اذ لا يطلق على الاصابة باليد النفقة وانما يطلق عليها الخط اذ ضربت باليد ولو سلم اطلاق النفقة عليها ايضا بطريق التجريد فلا يخفى هنا اذ لا فرق بين الوطى باليد
 والخط الذي هو الضرب باليد في وجوب الضمان بهما على السائق والقائد بلا خلاف احد فلا شئ لان يكون المراد احد هادون الآخر واثنا فيهما فلا خلاف
 القدر في لم يذكره خلاف في مسألة السائق اصلا حتى يلزم من توهم ان يكون المراد بقوله لما أصابت بيدها أو رجلها هو الوطى اثبات الاختلاف في الوطى وانما
 الذي بين الاختلاف في ما يتك المسئلة هنا هو المصنف به وذا فرغ تفسيره مراد القدر في النفقة لانه انشا هذا التفسير كما يوجهه كلامهم ثم أقول الحق ان
 قول المصنف والمراد النفقة هو ان مراد القدر في بقوله او رجلها في مسألة السائق وقوله دون رجلها في مسألة القائد هو النفقة وانما فسر بذلك ليعلم قول في مسألة
 القائد دون رجلها اذ لو كان مراده الوطى لم يفرق ذلك وان وطى الدابة برجلها يوجب الضمان على القائد ايضا بلا خلاف احد قوله ووجهه ان النفقة باليد
 السائق فيمكن الاحتراز عنه وغائب عن بصر القائل ان يقول ان يد الدابة ايضا غائب عن بصر القائل فلا يضمنه النفقة

عنه

عنه

[illegible]

والاقتضات الى التقدم فغيب في الخلف عن البصر فلا يكتنه اتهم زعماء اصابه بيبا ايضا فنتج عن لا تفرغ لك - ايضا فليسا في النوع قوله قال كثر للشياخ
الى السائق لا يضمن النخمة ايضا وان كان يراها اذ ليس على حليها ما ينصاه فلا يكتنه اتهم زعماء اصابه بيبا ايضا فنتج عن لا تفرغ لك - ايضا فليسا في النوع قوله قال كثر للشياخ
من اللجام فلا يكتنه اتهم زعماء اصابه بيبا ايضا فنتج عن لا يضمنه ايضا فليسا في الجواب قوله واذا اصطدم فارسان فما سقط عاقلة كل واحد منهما وادتا
قال في النهاية وفي تفسير الفارسي في الكتاب بقوله واذا اصطدم فارسان لم يست زيادة فائدة فان احكم في اصطدام الماشين وموته ما نذكره كذا
ذكره في المبسوط سوى ان موت المصطدمين في الغالب ناهي عن في الفارسي انتهى وقال في العناية اخذ من النهاية حكم الماشين حكم الفارسيين كالمجان
موت المصطدمين غالبا في الفارسيين فخصها بالذكر وقال في معراج الدراية وكذا احكم اذا اصطدم الماشين التقدير بالفارسان اتفاقا ووجب لغالب
انتهى وتبعه الشارح اعني اقول عجيب من هو لا الشرح مثل نبرة التعسفات مع كون وجهه تقدير بالفارسيين نير اقال الباب الذي نحن فيه يا خيال بهيمة
والخاتمة عليها ولا يخفى ان اصطدام الماشين ليس من ذلك في شيء فكان خارجا عن مسائل هذا الباب قوله وروى عن علي رضي الله عنه اوجب على كل احد
الدية فتعارضت روايتاه فخرجنا بما ذكرنا قال في العناية اخذ من شرح تلج الشرعية فيه بحث من جهيل صرحا ان النهم ايضا يرجح جانبه باذنه من
والثاني ان ما ذكرتم قياس القياس يصح حجة واصح حجة لم يصح مرجح الجواب عن الاول ان ما ذكره منقوض بالواقع في البيرة يشبه فيكون فاسدا
عن الثاني ان القياس في مقابلة النص لا يصح حجة انتهى اقول ان الجواب عن الثاني بما ذكره ليس بشي لان القياس انما لا يصح حجة في مقابلة النص
يكن ذلك النص متروك العمل به واما اذا كان متروك العمل به بان عارضه نص آخر وتسا قطعا فيما نحن فيه فالقياس يصح حجة في مقابلة قطعا لا أكثر
الى ما تقر في اصول الفقه ان الدليلين اذا تعارضا وتسا قطعا يصار من الكتاب السنة ومن السنة الى القياس وقول الصواب ان كثر لك لو كان
القياس لا يصح فيه حجة في مقابلة النص الذي ترك العمل به بل يصح اصير من السنة عند التعارض التساقط الى القياس اذ يكون القياس اذ
في مقابلة السنة لا محالة والصواب في الجواب عن الثاني ان يقال مراد المصنف به بقوله فخرجنا بما ذكرنا انا خرجنا قولنا بما ذكرناه من المعقول الذي ماله
القياس بعد ان تعارضت روايتان لما انا خرجنا احدى الرويتين بما ذكرنا من الدليل العقلي حتى توجه عليه ان يصح حجة لا يصح مرجح يعني هنا شي وهو
صرحوا بان ما ذكره في هذا الشافعي به جواب القياس ما قلناه جواب الاستحسان واذا تعارضت الرويتان عن علي بن عطاء فكان مصيرنا في اثبات قولنا
الى ما ذكرنا من المعقول الذي ماله القياس لزم ان يكون قولنا جواب القياس ايضا فما معنى قوله انه جواب الاستحسان والجواب بل الاستحسان لا يخص في النص

فصل من قبل خطا عليه قيمته لا على عشرة آلاف درهم فان كانت قيمته عشرة آلاف درهم او اكثر فحق له دعوى القتل
 الا على ذى النسيئة الا ان اذنت فمقتضى الدية خمسة آلاف والعشرة آلاف من عند ان حنيفة ومحمد بن قيس والشافعي يعقب
 قيمته بالغة ما بلغت ولو غصب بمثل قيمته عشرة آلاف الفاضل في يد العاصم قيمته بالغة ما بلغت كذا في كذا ان الفاضل بدل المالية ولهذا
 يجب للمولى وهو لا يملك العبد الا من حيث المالية ولو قتل العبد للبيعة قبل القبض بقي العقد وبقاؤه يبقا المالية املا او بركة وصار كمثل القتل
 وكما لفضيلة ومحمد بن ابي حنيفة فقال ودية مسلمة الى اهله او جبرها مطلقا وهي اسم للواجب بمقابلة الآدمية ولان فيه معنى الآدمية
 حتى كان مكلفا وفيه معنى المالية والآدمية اعلاها فيجب اعتبارها بالآدمية عند تقدير الجرم بينهما وفتاوى الفاضل بمقابلة
 المالية اذ الغصب لا يرد الا على المال وبقاؤه العقد يتبع الفاضل حتى يبقى بعد قتل عداوان لو لم يكن القصاص بدلا عن المالية فكذلك المالية

لا سبب بين في الزمة كما في مسألة بيع الفضولي وهو ان فضوليا يبيع عند انسان كله ونضويا ارباع نصفه واجاز المولى لبيعين كان العبد بين المشتريين ربها
 و كانت القيمة بطريق المنازعة لان الحق الثابت في العين ابتداء لا يثبت بصفة الكمال عند المراجعة لان العين الواحدة تضيق عن اثنين على وجه الكمال
 ولا ثبت هذا قال ابو يوسف ومحمد بن حنبل في مسألتنا بثلثة ارباع العبد المدفوع لولى الخطا واربعة للساكنة من لى المولى ان حق ولى العبد كان في جميع
 الرتبة فاذا اصابها بطل حقه وخرج النصف فيعلق حق ولى الخطا وبهذا النصف بلا منازعة بقي النصف الآخر واستوت منازعة ولى الخطا والساكنة
 من لى المولى من هذا النصف فصاير هذا النصف بينهما نصفين فكانت القيمة بينهما بطريق المنازعة ارباعا كما في مسألة الفضوليين والى حنيفة حمزة اذ ان
 اصل تمام ليس في بين العبد بين لى الارش الذي هو بدل السلف والقيمة في نعيم العين تكون بطريق العول والمضاربة ونحوه لان حق ولى الخطا في عشرة
 وحق شريك الداني في خمسة فيضرب كل واحد منهما بحصة كرجل عليه ثلثة آلاف درهم الف رجل والمغان لاخرات المديون وترك الف كانت التركة بين
 صاحبي الدين انما ثلثا بطريق العول والمضاربة ثلثا بالصاحب الا لفين وثلثا لصاحب لالف كذا هنا بخلاف بيع الفضولي لان الملك يثبت للمشتري
 في العبد ابتداء الى هذا الاشارة لامر فاضل حان. المحبوبي في الجاهل الصغير الى هنا واتفق اشره في هذا الشرح والبيان صاحبا العناية ومخرج الدراية
 اقول فيه نظرا لان النصف مخرج في اوائل هذا الباب بان الواجب الاصل في جناتية المملوك هو الذرع ولهذا يسقط الموجب بموت العبد فنوا محل
 الواجب وان كان للمولى حق انتقل الى الفاضل كما في مال الزكوة وصرح به ايضا عامة الفقهاء في كتبهم فامعنى بناء قول ابى حنيفة ره في هذه المسألة على
 ان اصل تمام ليس في عين العبد بل في الارش وبهذا يقتضيه نذر ان يكون الواجب الاصل في جناتية المملوك هو القدر دون دفع عين العبد فتم ان
 قول النصف في بيان طريقة ابى حنيفة حمزة الله بهنذا لان الحق تعلق بالرقبة بخلاف ما ذكره هو لا والشرح في تعديل قول ابى حنيفة في هذه المسألة كما لا
 على ذى فطره سائمة

٧٣

فصل لما فرغ من بيان احكام جناتية العبد شيع في بيان احكام الجناتية على العبد وقدم الاول ترجيحاً بجانب الفاعلية كذا في العناية وهو حق الاول
 وقال في النهاية وغايتها ان انا قد مضى جناتية العبد على الجناتية عليه لان الفاعل قبل المفعول وجودا فكذا ترتيبا اقول فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الفاعل
 قبل ذات المفعول وجودا فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون وجود ذات المفعول قبل وجود ذات الفاعل مدة طويلة مثلاً يجوز ان يكون عمر المحمي عليه سبعين سنة
 او اكثر وعمر المحمي عليه عشرة سنين او اقل وان اريد ان فاعلية الفاعل قبل فاعلية المفعول وجودا فهو ايضا ممنوع فان الفاعلية والمفعولية يوجدان
 معاً في ان فاعله هو ان تعلق الفعل المتدري بالمفعول بوقوعه عليه اذ قبل ذلك لا يتصف الفاعل بالفاعلية ولا المفعول بالمفعولية وكل ذلك غير
 خاف على الفطن العارف بالقواعد قوله والابى حنيفة ره ومحمد بن قيس قوله تعالى ودية مسلمة الى اهله او جبرها مطلقا وهي اسم للواجب بمقابلة الآدمية ودية
 الاستدلال ان الله تعالى اوجب الدية مطلقاً فمن قتل خطأ احدا كان او عبدا او دية اسم للواجب بمقابلة الآدمية كذا في العناية وغيره اقول
 ان يقول لو كان الواجب فمين قتل العبد اينما خطا هو الدية التي تكون واجبة بمقابلة الآدمية كان ينبغي ان لا يتفاوت ديات العبيد في المقدار
 لتساويهم في الآدمية كما لا يتفاوت ديات الاحرار في القيمة لتساويهم في ذلك وان كان بعضهم اشرف من بعض بوجه شئ مع ان ديات العبيد تتفاوت
 في المقدار بحسب تفاوت قيمتهم كما هو المذهب فتأمل قوله ولان فيه معنى الآدمية حتى كان مكلفا وفيه معنى المالية والآدمية اعلاها فيجب اعتبارها
 باهرا الا في عند تقدير الجرم بينهما قال صاحب العناية في شرح هذا المصل ولان فيه معنى الآدمية حتى كان مكلفا بلا خلاف وفيه معنى المالية حتى ورد عليه

تابع

وهذان من الاول في جميع القيمة لانه حين جنى فحقه لا يخرج احد وانما انتقص باعتبار راحة الثاني فاذا وجد شيئا من بدل المولى في المالك فانه باخذ لغير
حقه لا بالخلاف منه يرجع المولى بما اخذ على الخاص به لانه استحق من بدل المولى لانه جنى عند المولى لخصه رجل جنى عند
جلبه اخرى على المولى قيمته بينهما نصفان يرجع بنصف القيمة على الخاص لما بيننا في الفصل الاول غير ان استحقاق النصف حصل بالجناية الثانية اذ كانت هي
في هذا الخاص بنصفه الى الجناية الاولى لا يرجع به على الخاص هذا بالاجماع ثم وضع المسئلة في الجدل فقال من خصب عبد الجاني يده فحقه جناية
ان المولى يدفعه الى الجنايتين يخرج على الخاص بنصف القيمة فيدفعه الى كل واحد يرجع به على الخاص هذا عند ابي حنيفة الى سيف وهو قال محمد بن
بنصف القيمة فيسلكه وان جنى عند المولى ثم خصب فحقه المولى نصفين يرجع بنصف قيمته فيدفعه الى الاول لا يرجع به واخرى في المولى كالحاق
في المولى في جميع ماله لان من هذا الفصل على المولى الجدل في دفع القيمة قال من خصب عبد الجاني يده فحقه جناية على المولى لخصه ثم جنى عند جناية
من المولى لخصه بينهما نصفان لانه منع فحقه واحد فالتدبير فحقه عليه قيمة واحدة فخرج قيمته على الخاص كان الجنايتين كان الثاني يدى الخاص فيدفع نصفه الى
الاول لانه استحق كل القيمة لان عند جناية عليه كحق تدبيره وانما انتقص من بدل المولى من بدل المولى على الخاص لانه استحققت بسبب كل من
وبسبب لانه دفعه الى الجنايتين الاولى الى الجناية الثانية لا يجوز ان النصف يسلط على الاول قد وصل للقيمة ثم قبل هذا المسئلة على اختلاف المذاهب في
الافتقار والفرق بين المولى وان لا يكون له يرجع به عن المولى الى الجنايتين الثانية كانت في المولى المالك المولى في المالك المولى في المالك المولى في المالك
ولى الجناية الثانية والجناية الثانية في سلسلتها هذه وقعت عند المولى لا عند الخاص فالى المولى ان المولى من الخاص عوضا عما حقه الى ولى الجناية الى
صدرت من مدبره حال كونه في يده والعمدة في مثل ذلك على ذى اليد ومن غيره كما لا ريب فيه وعن هذا فرق محمد بن نهد المسئلة وبين المسئلة
انتي هي عكس نهد المسئلة حيث وافق الامامين هناك كما استطلع عليه وقال صاحب الجناية وبجواب ان المولى ملكا فحقه على الخاص فحقه الى الجناية عوضا عما حقه ولى الجناية
الاولى عوضا عما حقه ولى الجناية الثانية دون الاولى فلا يجمع البديل والمبدل في ملك شخص احد انتهى اقول هذا قريب مما ذكره تاج الشريعة لان في
تقريره يبلغ التماس عما اورده على تقرير تاج الشريعة حيث اعتبر التعارض في جانب الدفع الى ولى الجناية الاولى لاني جانب الرجوع على الخاص على نص
ثم ان الاظهر في الجواب عما ذكره محمد بن ابي جعفر بين البديل والمبدل ما ذكره جمهور الشراح وعزاه صاحب الفتاوى الى الامام قاضيهما حيث قال وجوابا قال محمد بن
قاضيهما ان المولى من الخاص هو بديل عن المدفوع الى ولى الجناية الاولى من العبد فيما بين المولى والخاص واماني حق ولى الجناية الاولى
لا يعتبر بدلا عن العبد بل يعتبر بدلا عن الميت ويكون الشيء الواحد بدلا عن شئ في حق انسان ويكون بدلا عن شئ آخر في حق غيره كالنصراني اذا بلغ الخمر
منه بين المسلم وغيره ويكون المأخوذ بل الخمر في حق النصراني وفي حق المسلم هل دينه كذا انتهى قوله ولما ان حق الاول في جميع القيمة لانه حين جنى
في حقه لا يراعه احد وانما انتقص باعتبار راحة الثاني الى اخره قال في الغاية واخره بان الثانية مقارعة للاولى حكما فكيف يكون حق الاول في
القيمة وبجواب ان المقارعة جعلت للاولى حكما فكيف يكون حق اثنين لا غير والاولى متقدمة حقيقة فقد انتقدت موجبة لكل القيمة من غير مزارع واكن توفير موجبا فلا يمنع بل
انتي اقول في الجواب بحث لانا لاننا سلم ان المقارنة جعلت حكما في حق اثنين لا غير بل جعلت حكما ايضا في حق مشاركة ولى الجناية الثانية لولى الجناية
الاولى كما ارشدنا الى قول المصنف في الفصل السابق لان الثانية مقارعة حكما من وجه ولذا اشارك ولى الجناية الثانية في حق المقارنة حكما في
حق مشاركة ولى الجناية الثانية ايضا كان ولى الجناية الثانية نورا لولى الجناية الاولى في استحقاق جميع القيمة فكيف ياخذ ولى الجناية الاولى حصو كل القيمة
مع مزاحمة ولى الثانية لاني استحقاقه اياه وان كان الا اعتبار تقدم الاولى حقيقة ودون المقارنة حكمية ينبغي ان لا يثبت ولى الثانية شيئا من قيمة المدبر و
ليس الامر كذلك بالاجماع فليتأمل في الجواب الثاني قوله ولالا الى ولى الجناية الثانية لانه لاحق له لاني انصفت يستوجب الاول اقول تعامل ان
يقول ان كان حق ولى الجناية الثانية يتعلق راسا بنصف القيمة لا بأكملها كما هو الظاهر من قوله لانه لاحق له لاني انصفت ينبغي ان لا يكون القيمة التي
وجبت على المولى بين ولى الجنايتين نصفين كما هو المذكور في وضع المسئلة بل ينبغي ان يكون بينهما ثلثا ثلثا لولى الجناية الاولى وثلثه لولى الجناية الثانية
لان حق ولى الجناية الاولى يتعلق بكل القيمة كما صرح به المصنف في ما قبل حيث قال لانه استحق كل القيمة وعلى تقدير ان يتعلق حق ولى الجناية الثانية بنصف
القيمة يكون حق ولى الجناية الثانية في القيمة نصف حق ولى الجناية الاولى فينبغي ان يتضارب في القيمة بقدر حصتها اذ قد مرني الفصل السابق ان جبايات المذبح اذا تولت
لا توجب الاقيمة واحدة لانه لا يمنع من المولى الا في رتبة واحدة واوليا الجبايات يتضاربون بالخصص فيها وان كان حق ولى الجناية الثانية يتعلق
ايضا بكل القيمة ولكن يستقط نصفها بالتزاحم فيكون حقه الباقي له نصفها وكان هذا هو المراد بقول المصنف رده لاحق له لاني انصفت ينبغي ان يرجع المولى الى
به على الخاص ثانيا الى ولى الجناية الثانية لان حقه كان في كل القيمة كولى الجناية الاولى لانه استقط نصفها بالتزاحم فلما اندفع التزاحم وصل حق ولى الجناية الاولى
تمامه كان ينبغي ان يوجد حق ولى الجناية الثانية في النصف الساقط بالتزاحم اليه حق ولى الجناية الاولى ثم اقول يمكن ان يجاب بان تمام الشق الثاني
وقال في الفرق بين ولى الجنايتين ان حق الاول يتعلق بكل القيمة ثم يتحقق نصفها في الجنايتين في حق الثاني لا يستقط بالقيمة وحق الثاني ايضا

وان نسوي الظاهر من هذا ان من جدد مثل من جدد ان لا يكون المدين بل هو المدين في كل حال لادبته عليه من الشاغل في المداينة بين المدين
 وتوله عليه السلام لا يؤلفكم في قسم منكم خستون انتم قتلوا وكان اليمين يجب على من يشهد له الظاهر ولا يجب على صاحب اليد فاذ كان الظاهر
 شاملا للوحيين بل يبين مودع اليمين على المدين اصل له كافي التكميل فغير هذا كدالة في مودع شيمه والقصاص كما يجب له المال يجب معها
 فلمن اوجبت الدية وتنازلت عليه والمسلم اليه على المدين واليمين على من انكر في مودع اليمين عليه وهو سعيه في السيف
 ان النبي عليه السلام بدأ باليمين في القسم وجعل الدية عليهم لوجوه القتل بين الظاهر وكان اليمين حجة لا بد من لا يفتقر حجة لا بد من
 الى الاستحقاق ولان لا يفتقر بيمينه للمال المبذول فالوحي لا يفتقر به النفس المحترمة وقوله فيضهم الولي اشارة الى ان مودع اليمين
 الخمسين الى الوحي كان اليمين حجة الظاهر فيجتاز به في قسمه انما هو على اهل الحجة لمان يخرجهم من اليمين الكلابية ابلغ القهر فيظهر القاتل

وكن يجب المقصود اذ اذية كما تقدم ومنها ان يكون القاتل من بني آدم فلا قسامة في هبته وجبرت في محلة قوم ولا عزه فيها ومنها الدعوى من اولياء القاتل
 لان القسامة بين اليمين لا يجب بدون الدعوى كما في سائر الدعاوى ومنها انكار المدعي عليه لان اليمين وظيفة المنكر ومنها المطالبة بالقسامة لان اليمين
 حق المدعي وحق الانسان لو قبي عند طلبه كما في سائر الايمان ومنها ان يكون الموضع الذي وجد فيه القاتل مكانا لا احد ادنى يدافعان لم يكن مكانا لا احد ادنى يدافع
 اصلا فلا قسامة فيه ولادته ومنها ان يكون القاتل مكانا لا احد ادنى يدافعان لم يكن مكانا لا احد ادنى يدافع
 في دار مولاه نص في البذل على ما يتك الشروط كلها بالوجه الذي ذكرناه مع تزايد تفصيل فاما وجه ذكر بعض الشروط وترك الاخرى واما ثانيا فلان اذا وجد قاتل في
 داره كتاب فعملية القسامة واذا حلت يجب عليه الاقل من قيمته ومن لم يتنص عليه في السداد وقال ذكره القاضي في شرطه مختصرا لعموم ما مضى على كون
 المقسم حر من شروطها اللهم الا ان يقال لم كتاب حر يدوان لم يكن حر رتبة كما صرح به ومن في الباب السابق فوجد فيه الحرية في الجدة فما زلت شرط الحرية في
 القسامة مطلقا بناء على ذلك لكن لا يخفى ما فيه وقال في الغاية وشروطها بلوغ المقسم وعقله وحرية وجوده والقتل في البيت وتكميل اليمين خمسين انتهى
 في شيء من الاضلال راجع على ما في النائية وغاية البيان وهو انه لم يتعرض فيه لاشتراط المذكورة في المقسم مع كونها شرطها ايضا ثم اقول في امكان توجيد
 احتمالا ان احدهما انه اكتفى في افادة ذلك لشرط ايضا بتذكير المقسم في قوله بلوغ المقسم وتذكير الغنية في قوله وعقله وحرية وان كان تغليب المذكر على
 شاعاني احكام الشرع وثانيا ان ترك ذكر اشتراط المذكورة بناء على وجوب القسامة على المرأة في مسئلة عند ابى حنيفة ومحمد رحمتهما وبى ابي
 في آخرها الباب من انه لو وجد قاتل في قرية لامرأة فعند ابى حنيفة ومحمد رحمتهما القسامة كغيرها الايمان والدية على عاقبتها وقال ابو يوسف رقت
 على العاقلة ايضا وكانت المرأة ابلا للقسامة في الجدة عند ما قوله وان لم يكن الظاهر شاملا بالمدعيه مثل ندبنا اقول في تحريره لمصنف هنا قصور في
 اوالا فلان ندبنا انصرم مثل ندبنا اذ لم يكن هناك لوث اى قرنته حال وقوع في القلب صدق المدعي سواء كان ذلك اللوث من قبل علامة القاتل على
 واحد بعينه كعدم او من قبل ظاهر رشيد للمدعي كعدمه وظاهره ونحوه فلا وجه تخصيصه بالشاغل كما هو الظاهر من قوله وان لم يكن الظاهر شاملا بالمدعيه كعدمه
 ظاهر رشيد للمدعي فيما قبل على قوله علامة القاتل على واحد بعينه فحق العبارة ان يقال وان لم يكن هناك لوث واما ثانيا فلان ايراد الغنية المفرد في قوله فوجه
 بعد ان ذكر فيا قبل ندبنا كل واحد من الشاغل به والكت وان قال واللوث عند ما الى آخره من قبيل الاطلاق حيث لا يفهم ان مرجه اى منها ومنه
 حله بعض الشراح على الشاغل به وبعضهم على ما لك فحق المقام الاظهار دون الاضمار كما لا يخفى قوله ولنا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من
 اقول لقائل ان يقول ان قوله عليه السلام واليمين على المدعي عليه ان افاد قصر اليمين على المدعي عليه بناء على ما صرح به في علم الادب من ان لعرف
 بلام كمنس اذ جعل متبدا فهو مقصور على التجهيز والكره التقوى والتوكل على الله والائمة من قرين وقد اشار اليه لمصنفه في باب اليمين من كتاب الدعوى
 حيث استدل فيه على ان يروى اليمين على المدعي عندنا بقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من ادعى عليه من كتاب الدعوى
 سن اهل الحديث اذا ادى الى القاتل على بعض منهم بعينه مع انه يختلف خمسون رطلا من اهل الحجة في هذا هو ايضا كما هو في بعضه فاما في بعضه فاما في بعضه فاما في بعضه فاما في بعضه
 وليا عليه وقال وهكذا الجواب في المبسوط وان لم يفد قوله عليه السلام واليمين على المدعي عليه قصر اليمين على المدعي عليه لا يثبت المدعي هنا بالحدوث
 المذكور فلا يصح التحليل به اللهم الا ان يقال يجوز ان يثبت به المدعي هنا بوجه آخر وهو انه عليه السلام ذكر قوله الزبور بطريق القسامة بين شخصين وقسمته
 ستا في الشكر وقد اشار المصنف الى ايضا في باب اليمين من كتاب الدعوى حيث قال ولا يروى اليمين على المدعي قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على

يكون

قال وان ادعى على واحد من غيرهم سقطت عليهم وجه الفرق قد بيناه من قبل وهو ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فعيته واحد منهم
لا ينافي ابتداء الامر لانه من غير خلاف ما اذا علق من غيرهم لان ذلك بيان ان القاتل ليس منهم وهم اقايمون اذا كان القاتل منهم لكونهم قتلوا قتل واحد حيث لم يأت خفي
على هذا الظاهر وان اهل الحلة لا يفرمون بمجرد ظهور القاتل بين الظاهر والباطن فادعى القاتل على غيرهم امتنع دعواه عليهم وسقط لنقد شرطه قال
ولا التقي قوم بالنسيوف كما جازع عن قتل فهو على اهل الحلة لان القاتل بين الظاهر والباطن فادعى القاتل على غيرهم امتنع دعواه عليهم وسقط لنقد شرطه قال
يعينه فلم يكن على اهل الحلة شيء لان هذه الدعوى تضمنت براءة اهل الحلة عن القسامة قال ولا على اولئك حتى يقيموا البينة لان مجرد الدعوى لا يثبت
الحديث الذي رويناه اما يسقط به الحق في اهل الحلة لان قوله حجة على نفسه ولو وجد قاتل في معسكره اقاموا بقاءه من الارض لملك لاحد في الحلة
ووجد في خيباء او قسطاط فمضى من يسكنها الديه والقسامة وان كان خارجا من القسطاط فعلى اقرب الاحجية اعتبار الليد عند انعدام الملك
وقال صاحب الفاية هنا ولا يلزم باحقيته انه يتسبب في استحقاق الديه حتى قال في الدار لم يثبت في يد البائع يوجب فيها قتل الذي يتجسس عاتلة البائع لانه يتسبب في
الاجور الباع لم يثبت هنا يد المالك الا بالبينة انتهى وذكر في معراج الدراية ما يوافقه حيث قال وفي جامع الكرامية اعتبر ابو حنيفة قتل المالك لاجور الباع في المسئلة
وبنينا حيث ثبت ذلك الا بالبينة فلا يرد مقتضا عليه انتهى اقول نعم التوجيه شكل لان الملك في المسئلة المتقدمة كان المشتري للاحالة ولما انشا النزاع بين ابني ضيفه
وصاحبه في تلك المسئلة اذ لو كان الملك ايضا ملحقا لما حصل الخلاف واقامته بحجة من الجانبين على امر بانه فاذا كان الملك هناك لمشتري فكيف تحقق للبائع
اذا ذاك يد الملك اذ ثبتت يد الملك لا تقتضي ثبوت نفس الملك ايضا فيلزم ان يجمع على الدار لم يثبت في حاله واحدة ملكان وبما ملك البائع وملك المشتري وبه
محال وان اريد به المالك في غير معناه الظاهر اي السيد التي كان لصاحبها ملك في الاصل وان زال ذلك الملك في الحال بالبيع فما معنى اعتبار مثل ذلك للمالك
الرائس في ترتيب الحكم الشرعي عليه في الحال وهل يلحق ان يعد ذلك اصلا لانا اننا لا نعظم فعلك بالتامل الصادق قوله وان ادعى على واحد منهم غيرهم سقط
وقد بيناه من قبل قال صاحب الفاية يريد به قوله بما الذي ذكرنا اذ ادعى الولي القاتل على جميع اهل الحلة انتهى وقضى اثره اعني اقول ان الظاهر انه اراد به قوله فاجاز
ما اذا ادعى على واحد من غيرهم لانه ليس فيه نص فلو اوجبا بالقياس وهو متوخ فانه هو المطابق لهذه المسئلة التي ذكرها المصنف به هنا دون اصل
عليه الشارحان المزبوران كما لا يخفى قوله وجه الفرق هو ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم فعيته واحد منهم لا ينافي ابتداء الامر لانه
اقول نقائل ان يقول ان يريد ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم بدون ان يتعين خصوصه فهو مسلم لكن لا نسلم ان تعيينه واحد منهم
لا ينافي ابتداء الامر حيث ان ابتداء الامر اذ كان كونه القاتل منهم بدون ان يتعين خصوصه وتعيينه واحد منهم يلزم ان يتعين خصوصه وان كان ثم لا ينافي
ان يتعين خصوص القاتل ينافي عدم تعيينه وان اريد ان وجوب القسامة عليهم دليل على ان القاتل منهم سواء اتعين خصوصه او لم يتعين فهو ايضا مسلم
اذ لا يظن وجوب كون النجاية الصادرة عن واحد منهم عند تعيين خصوصه سببا لوجوب العزم عليهم جميعا الا يرى اذا اقر واحد منهم بعينه بقتل القاتل الموجود بين الظاهر
او ثبت ذلك بالبينة لا يجب شيء على غيره اصلا فان قيل يجوز ان يكون سبب وجوب العزم عليهم جميعا عند تعيين خصوص القاتل منهم كونه قتل ايضا تقديره
بكرهم النقرة لعدم خذهم من يذول القاتل انما كما يشعر به قول المصنف به فيما بعد وهم انما يفرمون اذا كان القاتل فيهم كونه قتل تقديره حيث لم يأتوا
على يد الظاهر فانا ذلك انما يظن اذا علموا قتل ذاك انما لم يفرموا النقرة واما اذا لم يعلموا ذلك بان كان قتل فعيته فلا يلزم سلم ذلك مطلقا لعدم احتياطهم في حفظ
الحلة بشكل با اذا اقر واحد منهم بعينه بقتل او ثبت ذلك بالبينة فانه لا يجب على غيره شيء هناك مع تحقق ذلك لسبب فيه ايضا فاعلم في التوجيه فذكر
في الشرح نقلا عن المبسوط انه روي ابن المبارك عن ابني حنيفة انه يسقط القسامة والديه عن اهل الحلة لان دعوى الولي على واحد منهم بعينه يكون له
لا اهل الحلة عن القسامة فان القسامة في قاتل لا يعرف فانه فاذا رجم الولي انه يعرف القاتل منهم بعينه صار ميراثا لهم عن القسامة وذلك صحيح منه انتهى
هذه الرواية ناظر عندي دراية والله اعلم بالصواب قوله ولان اهل الحلة لا يفرمون بمجرد ظهور القاتل بين الظاهر والباطن فادعى القاتل على غيرهم امتنع
دعواه عليهم وسقط لنقد شرطه اقول بشكل هذا التحليل بان ادعى الولي على واحد من اهل الحلة بعينه فانه لم يفرموا بمجرد ظهور القاتل بين الظاهر والباطن فادعى
الولي فاذا ادعى الولي على واحد منهم بعينه دون غيره فمضى ان يسقط العزامة عن غيره منهم فنقد شرط العزامة وهو دعوى الولي عليهم فنقد في الغرض وسقط
لا يتسبب بدون التسعة قال السجني واعلم ان قوله وجه الفرق المسئلة قال واذا التقي قوم بالنسيوف لم يوجب في كثير من النسخ والسند
لم يشهد ما كثر الشرح انتهى قلت ومن جواز التسعة ما فيه من الوهي كسا يثبت عليه انفسه الموضعين قوله واذا التقي قوم

الملك

القتل

القتل

فكفار يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الكفر كله ملّة واحدة قالوا هذا اذا لم تكن المعاداة فيها
بينهم ظاهرة اما اذا كانت ظاهرة كاليهود والنصارى ينبغي ان لا يتعاقلون بعضهم عن بعض وهكذا عن ابي يوسف لا انقطاع المتناصر

ممنوع فانه اذا وجد القتل في قرية امرأة فعند ابي حنيفة ومحمد يجب عليها القسامة ولا يجب عليها شي من الدية على ما هو المنصوص عليه من محمد رحمه الله كما ذكر
في غاية البيان والكفاية وغيرهما والمتأخرون وان قالوا ان المرأة تدخل مع العاقلة في تحمل الدية في تلك المسئلة الا ان قيل لهم لا انتم بانتم بانتم
يشترك العاقلة كما ترى في الكتاب في كتاب المعامل ابي الفرق بين العاقلة حقيقة والقدرة قاتلة بل يقتضي قياسا من المستزادة قاتلة على القاتلة حقيقة والا لا يتم تسليم ذلك
لا على قاتلة العاقلة ولا على قاتلة غيره انما نظرنا في الصادق فاق في التوفيق بين السكتين المذكورتين في العامين ما ذكره سائر الشرح فانه قال في الكفاية هذا يحتاج
ما ذكر قبيل المعامل من احتياط المتأخرين ان المرأة تدخل في تحمل مع العاقلة الا ان ذلك ليس باصل لرواية وانما هو احتياط لبعض المتأخرين ما ذكره سائر
احتياط الطحاوي وهو الاصح وهو اصل رواية محمد رحمه الله انتهى وقال في معراج الدراية هذه المسئلة مخالفة لما قيل في كتاب المعامل انه لو وجد قتيل في دار
القاتلة رتشارك العاقلة عند المتأخرين الا انه يمكن ان يكون هذا على رواية المتقدمين ان المرأة لا تدخل في احوال في صورة من الصور انتهى قال
في غاية البيان فان قلت قد قيل في كتاب المعامل ان القاتل اذا وجد في قرية امرأة تمسك القسامة عليها والدية عند ابي حنيفة ومحمد فذهب المتأخرون
المتأخرون الى انها تشارك العاقلة في الدية فكيف لم تشاركهم هنا قلت نعم ايضا لانها تشاركهم في الدية على ما هو المنصوص من محمد وانما تحسن المتأخرون
في تلك المسئلة خاصة انتهى ثم قال صاحب الغنية فان قلت هذا الجواب يمتنع على ايجاب القسامة عليها في ذلك تناقض لانه قال قبل هذا ولا قسامة
على من سبي الى ان قال ولا امرأة ولا عبد وقال ههنا لو وجد قتيل في قرية لامرأة فعند ابي حنيفة ومحمد القسامة عليها كغيره الا ان كان ذلك متوقفا
فالجواب ان ذلك تدور في سياق قوله وان لم يكمل اهل الحملة خمسين كرت الا ان كان مناه لا يكمل اهل الحملة خمسين من الهبي المرأة والعبد لانهم ليسوا
من اهل النصر واليهين على الهما ما ههنا فالتقيل وجد في قرية فوجب عليها القسامة لقتل فانما تنقضي منها قديمن من هذا ان القسامة اذا جبت على الجماعة تعمل بقدر
فمن كان اهلها يدخل ومن لا فلا يدخل الهبي والعبد والمرأة واذا جبت على واحد تعمل بتمه اقل فمن كان من الهما وجبت عليه ومن لا فلا يدخل المرأة التي
كلمه اقول فيه ايضا نظرا الى ان ذلك تدور في سياق قوله وان لم يكمل اهل الحملة خمسين كرت الا ان كان مناه لا يكمل اهل الحملة خمسين من الهبي المرأة والعبد لانهم ليسوا
على الاستقلال او لو كان مناه لا يكمل اهل الحملة خمسين من الهبي واليهين والمرأة والعبد لانهم ليسوا مطلقا اي سواء كانوا منضمين الى غير
تكميل خمسين او كانوا منفردين وحدهم ان يكون بيان حال الهبي واليهين والعبد في امر القسامة عند كونهم منفردين غير منضمين الى الغير متروكا بالكلية
في هذا الكتاب وكثير من الكتب المتقدمة اذا فرض ان عدم الصلاحية للقسامة حال الانضمام الى الغير فكيف يمكن ان لا يلزم عدم الصلاحية للقسامة حال
الانفراد او هو حاصل الجواب الذي ذكره لدفع التناقض بين المتأخرين في حق المرأة كما ترى فانما نياتان اذ ذكر من ان القسامة اذا جبت على الجماعة تعمل
بالنصرة واذا جبت على الواحد تعمل بتمه اقل من عند ابي حنيفة لا يساعد اقل ولا يمتنع ما عدم مساعدة اقل فلان كل واحد من ترك النصر واخلت اقل
متحقق في كل واحدة من صورتين وجوب القسامة على الجماعة ووجوبها على الواحد فتعليل احداهما بالاولى والاخرى بالثاني دون العكس او الجمع تحكم على ما
مساعدة اقل فلا نهم كانوا يعملون وجوب القسامة والدية مطلقا بكل واحد من السكتين المذكورتين كما لا يخفى على من يراجع المقربات وقد مر الاشارة الى ذلك
في مواضع من نفس الكتاب وقد ذكره في الكفاية والمتأخرون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الكفر كله ملّة واحدة قال بعض الفضلاء هذا يحتاج الى سابق في
باب حياته المملوك ان اهل الذمة لا يتعاقلون فيما بينهم وجواب ان ذلك من على الغالب انتهى اقول في باب الجواب قول المصنف ههناك خلاصة ما قبله
انهم يتعاقلون فيما بينهم لان ملكة النفس فيه المحرم على ما عرفنا من ابي الجواب ان يقال انما هو هناك في موضع ابي المعامل في كتابه

في غاية البيان

باب في صفة الوصية ما يجب من ذلك وما يستحب منه وما يكون رجا عا

والوصية بهذا المعنى هي المحكوم عليها بانها مستحبة غير واجبة وان القياس يابي جوازها فعلى هذا يكون بعض المسائل مثل مسئلة الوصية بتجقيق السند و
 حقوق العباد والمسائل المتعلقة بالوصية المذكورة في كتاب الوصايا بطريق التفضل لكن التحقيق ان هذا اللفاظ كما انها موضوع في اشرع للمعنى المذكورة
 فيه ايضا لطالب شئ من غيره ليفعله بعد ماته فقط نقل هذا عن بسوط شيخ الاسلام حواجزه لكن يشترط استعمال لفظ الايصا باللام في المعنى الاول
 وبالي في المعنى الثاني فيحتمل ان يكون ذكر المسائل المذكورة على انها من فروع المعنى الثاني لا على سبيل التفضل الى هذا اللفظ قول ائمة تحقيقا ليس شئ اما اول
 فلان الشئ يكون من فروع المعنى الثاني المسائل المذكورة انما هي المسائل المتعلقة بالوضع دون مسائل الوصية بتجقيق السند وحقوق العباد فان استعمال
 لفظ الايصا فيها باللام لا ياتي الا على اوصى بتجقيق السند وحقوق العباد ولا يقال اوصى اليها كما لا يخفى فبقي امر التفضل في حق تلك المسائل من مسائل
 التي ذكرها من قبل اذ لم يشهدا شئ من المعنيين المذكورين قط وانما ياتي فلان مسائل التبرعات الواقعة من الانسان في مرض موته بطريق التجهيز كقوله
 ايضا في كتاب الوصايا ومنها باب اعتق في المرض كما ينبغي في الكتاب لا ريب في عدم شمول شئ من المعنيين المذكورين لشئ من تلك المسائل فبقي امر
 التفضل في حق تلك المسائل كلها بالنظر الى دينك للمعنيين معانين اين كان ارتكاب جميعها في لفظ واحد تبادل بعينه مع عدم عموم المشترك
 عندنا تحقيقا بان هذا تحقيقا كما عرفت ذلك القائل ثم اقول الوجه في انقضى عن امر التفضل في حق المسائل التي ذكرها ذلك القائل من معنى الوصية شرعا كما عرفت
 صاحب البدائع حيث قال واما بيان معنى الوصية فالوصية اسم لما اوجب الموصي في مال بعد موته وتيقب منه ما ذكره صاحب الوقاية حيث قال هي ايجاب
 بعد الموت فانها يشهدان بذلك المسائل حيلة كما لا يخفى على المتأمل والوجه في انقضى عن امر التفضل في حق مسائل كتاب الوصايا كلها من المعنات و
 المنجزات حمل معنى الوصية شرعية على ما نقله صاحب المنهاية عن لا يباح حيث قال ذكر في الايضاح الوصية ما اوجبها الموصي في مال بعد موته او مرضه
 الذي مات فيه انتهى فانه يشمل كل جميع ما ذكر في كتاب الوصايا كما لا يخفى على ذي مسكة ثم ان سبب الوصية سبب سائر التبرعات وهو ارادة تحصيل نفعها
 في الدنيا ووصول الدرجات العالية في العقبى وشرائطها كون الموصي ابلا للتبرع وان لا يكون مدبونا وكون الموصي له حيا وقت الوصية وان لم
 يكن له ولد حتى اذا اوصى للجنين اذا كان موجودا حيا عند الوصية صحيح والافلا وانما يعرف حيوته في ذلك الوقت بان ولدت قبل ستة اشهر حيا وكونه
 اجنبيا حتى ان الوصية للوارث لا يجوز الا باجازه الورثة وان لا يكون قائما وكون الموصي به شيا قابلا للتملك من الغير بعقد من العقود حال حيوة
 الموصي سواء كان موجودا في الحال او معدوما وان يكون بمقدار الثلث حتى انما لا تصح فيما زاد على الثلث كذا في المنهاية ونسب الغاية ايضا
 بطريق الاجمال اتولى فيه قصور بل غلط اما والافلا من اجل من شرائطها ان لا يكون الموصي مدبونا بدون التقيد بان يكون الدين مستقرا للتركة و
 الشرط عند هذا الدين التقيد بغيره من عدم الدين المطلق كما صح في البدائع وغيره وانما ياتي فلا يصح جعل شرائطها ككون الموصي له حيا وقت الوصية
 لا كونه حيا في الاخرى انهم جعلوا الدليل عليه لولادة قبل ستة اشهر حيا وتلك ما تدل على وجوده حينئذ وقت الوصية لا على حيوته في ذلك الوقت كما لا يخفى على اهل
 في الرحم واصل ما يحتمل من ان المذكور في عامة المعنات عند بيان هذا الشرط ان يكون الموصي له حيا وقت الوصية بدون كونه حيا اصلا وانما ثانيا فلا بد من ان
 ان يكون الموصي بمقدار الثلث لا رايانا عليه بولس بدي على اطلاقه فان الموصي اذا ترك رثة فانما لا تصح وصيته بازاد على الثلث لان لم يحجز الورثة وان اجازوه صحته
 جوازا اذ لم يتركها انما فيصح وصيته بازاد على الثلث حتى جميع ما عرفت كما تقر في منعه فلا بد من التقيد مرتين مرة بان يكون له وارث واخرى بان لا يحجزه الوارث
 باب في صفة الوصية ما يجوز من ذلك وما يستحب منه وما يكون رجا عا

قال الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس يوجب جواز ما كانه تملك مضاف الى حال انوار ما لكتبه ولو اضيف الى حال قيامها بان قبل ملكتك
فلا يكن باطلا لهذا اولى انا استعنا بحاجة الناس اليها فان الانبياء غرور بامله مقصود في عمله فاذلعه لعله المرض وخلف اليات يحتاج الى
تلافي بعض ما فرط منه من التفريط بما له عليه وجهه لو مضى فيه يتحقق مقصد المالك ولو انقضت البرء يصرفه
الى مطلبة الحال وفي شرح الوصية ذلك فشرعناه ومثله في الاجابة بينناه

وما لا يستحب وقال ثم ظهر ان لا بد ان يفيد ان المراد بيان صفة الوصية بيان ما يجوز منه وما يستحب منه لكن الظاهر كما صرحوا بان المراد ما ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة فلا بد
ايراده بالمراد والعاطفة انتهى اقول فيه غلط فاحش اما اوله فانه سلك سلك التقدير في قول المصنف به ما يجوز من ذلك وما يستحب منه حيث قال انما يجوز منه وما لا يجوز
ما يستحب منه وما لا يستحب ولا يذهب عليك ان ذلك التقرير ان صح في قوله ما يجوز من ذلك لا يصح في قوله ما يستحب منه اذ ليس في جنس الوصية ما يخلو من الجواز وعدمه كقولنا
نقضين لا يرتفعان عن شئ فلم يبق من جنس الوصية شئ يباين ما يجوز منه وما لا يجوز حتى يصلح ذلك لان يذكر بعد ما كان قيد كل منها ان شئ يستحب منه لا يبقى في ذلك
شئ يباين ما يجوز منه وما لا يجوز ما يستحب منه حتى يندرج فيما لا يستحب منه فيصح تقديره لا يقال المراد بما يجوز ان سادى الطرفين لعدم جواز عدم صحة طرف الفعل صلا لا يجوز
للمساوى حتى يكونا من جنس نقضين فيبقى الاستحباب والوجوب واسطة بينهما فيجوز ان يكون المراد بما لا يستحب منه ما هو الواجب منه لا نأقول نفى الاستحباب
يعمم الجواز والوجوب عدم صحة طرف الفعل اصلا فمن اين يبين ما لا يستحب منه على ما هو الواجب منه فقط حتى يجوز ان يراد به ذلك ولين سلم جواز اعادة ذلك به نفسه
معنى المقام اذ يلزم حينئذ ان يدرج في عنوان الباب ما هو الواجب من الوصية فيخالف ما ذكره في اول الباب من
ان الوصية غير واجبة وهي مستحبة وبالحكمة لم يوجد لما ارادته محمل صحيح قطعا للصواب ان لا تقدير في شئ من كلام المصنف به هنا فان صفات الوصية الشرعية هي الجواز
والاستحباب الرجوع عنها اى عن غيرها مما عدا هذه الصفات كلها حاصلة ما ذكره في عنوان الباب صراحة فلا حاجة الى تقدير شئ اصلا حتى عدم الجواز فانه صفة لكونه
الغير الشرعية وعنوان الباب انما كان في صفة الوصية الشرعية نعم قد يذكر في اننا سأل الباب ما لا يجوز من الوصايا لكن لاجل ازالة ان يتوهم كون من الوصايا ما لا يجوز
الشرعية لانه مقصود بالبيان بالذات كما هو الحال في مسائل سائر الكتب وانما نأيا فلان قوله لكن الظاهر كما صرحوا بان المراد به ما ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي
مستحبة ليس بسديد اذ لا نسلم ان الظاهر ذلك ولا نعم ان حلاله صرح به وانما الذي صرحوا بان صفة الوصية في الشرح ما ذكره المصنف به بقوله الوصية غير واجبة وهي
مستحبة لان مراد المصنف به بالصفة في قوله باب في صفة الوصية هو الذي ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة الا يرى انهم انما ذكره ما صرحوا به عند بيان
متعلقات الوصية من سببها وشروطها وركبها وحكمها وصفتها لا عند شرح قول المصنف به باب في صفة الوصية الى اخذواكم بين المتأخرين وانما الظاهر ان قوله
فلاولى ايراده بالمراد والعاطفة لا يصح اذ لو اوردوه المصنف به بالمراد بالعاطفة على فرض ان يكون المراد بالصفة في قوله باب في صفة الوصية ما ذكره بقوله الوصية
غير واجبة وهي مستحبة كما زعمه هذا القائل لصا معنى الكلام باب في صفة الوصية اى يستحب منه وفيما يجوز من ذلك وما يستحب منه فيصير قوله ما يستحب منه فوا
من الكلام لكونه تكرارا محضا فكان هذا القائل لشي قول المصنف به وما يستحب منه عند كتبه قوله فلاولى ايراده بالمراد بالعاطفة ولعمري انما يجب من مثله قوله الوصية
غير واجبة وهي مستحبة اقول الحكم بالاستحباب على الوصية مطلقا لا يناسب ما مررنا في عنوان الباب من قوله ما يجوز من ذلك ما يستحب منه ولا لا ياتي في كتاب من
ان الوصية بالثلث للاجبي جائزة وبدون الثلث مستحبة ان كانت الوصية اخيا المستفنون بنصيبهم وان كانوا فقرا لا يستفنون بما يرثون فترك الوصية
اولى فكان الظاهر ان يقال الوصية غير واجبة بل هي مستحبة او جائزة اللهم الا ان يذهب قوله وهي مستحبة بان المراد به ان غاية امر بالاستحباب ودون الوجوب لانها
مستحبة على الاطلاق فكانه قال انما لا تصل الى مرتبة الوجوب بل قصارى امر بالاستحباب لكن يرد عليه لنقص الوصية بحقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة
والصوم والحج التي فرض فيها اذ الظاهر انها واجبة كما صرح به الامام الزليعي في التبيين قال في الغاية اخذنا من النماية قوله غير واجبة ودون الوجوب من يقول
ان الوصية للوالدين والاقربين اذا كانوا من لا يرثون فرض ودون من يقول الوصية واجبة على كل احد من له ثروة ويسار لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان تتركوا خيرا الوصية للوالدين والاقربين والمكتوب علينا فرض ولما لم نفهم الاستحباب من نفى الوجوب جواز الا با جهة قال وهي مستحبة انتهى اقول في قوله

منه

فانما

منه

فانما

وقد بقي المالكية بعد الموت باعتبار الحاجة كما في قدس النصير والدين وقد نطق به الكتاب وهو قول الله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين والسنة وهو قول النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر أعماركم زيادة لكم في أعمالكم تصرفوها حيث شئتم وقال حيث أحببتم وعليه اجماع الأمة ثم تعصم للاجنبي والثالث من غير اجازة الورثة لما روينا وسنبين ما هو الافضل فيه ان شاء الله تعالى

قوله غير واجبة رد لقول من يقول ان الوصية للوالدين والاقربين اذا كانوا ممن لا يكون فرض نظر لان الفرض غير الواجب عندنا اذا الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني كما تقرني علم الاصول فلا يلزم من كون الوصية غير واجبة كونها غير فرض فكيف يحصل المراد بقول الوصية غير واجبة نقول من يقول انها فرض سنه من قول الدين الاقربين بل اظهر ان الرد لقول من لا يحصل لقوله يوصي ثم ان اسد توجه به ساجدة ظاهرة اذا اظهرنا في قوله تعالى كتب عليكم انما هو قوله تعالى ان يكون الآيات المذكورة دليلا عليها بل المتبادر ان يكون دليلا على قرينة ولا يخفى انما لا يصلح لان يكون دليلا على القول الثاني وصاحب النهاية وان شاركه في تأخير ذكر الدليل المذكور عن مجموع القولين المذكورين الا انه ذكر دليلا آخر بعده من حيث قال قال عليه السلام لا يحل رجل ان يوصي ما يتركه من يومه الا اذا كان له مال يريد الوصية فيه ان يبيت ليلتين الا ووصية مكتوبة عند راسه انتهى فجاز ان يجعل الدليل الاول دليلا على القول الاول والدليل الثاني دليلا على القول الثاني بطريق التوزيع على اللفظ والشرط الميراث اما صاحب العناية فقد قصر لذكر على دليل واحد فقصر ثم اعلم ان الجواب عن كل واحد من السليخين المستحقين ومستوفى في النهاية وغيره فقلنا ان تذكره هنا قوله وهو معنى المالكية بعد الموت باعتبار الحاجة كما في قدر التجهيز والدين قال صاحب العناية قوله وقد تبقي المالكية بعد الموت جواب عن وجه القياس المذكور في ثمة الشارح اعني اقول فيه بحث اذا صح الجواب عن وجه القياس المذكور بجواب المالكية بعد الموت فانه قال في وجه دلوه خيف الى حال قيامها بان قال ملكتك خدا كان باطلا فسد اولي فاللازم من بقاء المالكية بعد الموت انتفاء اولوية البطلان لا انتفاء نفس البطلان فلا يحسد نفعا اللهم الا ان يتميل بان يقال معنى كونه جوابا عن وجه القياس مجرد تضمنه قدح مقدرة المذكورة فيه وهي قوله لانه تملك مضان الى حال زوال المالكية لا كونه جوابا قطعيا عن عرقه والا وجه ان يكون هذا الكلام مجرد تبين لوجه الاستحسان فانه لما كان في تجوز تملك مضان الى حال زوال المالكية نوع استبعاد لكون التملك فرع بقاء الملك تدارك وجهه بان قال ان المالكية لا تزول من الانسان بالمالكية بعد الموت بل تبقي بالمالكية بعده في حق من يحتاج اليها كما في قدر التجهيز والدين ومنه الوصية بقدر الثلث قوله وقد نطق به الكتاب وهو قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين قال صاحب العناية وقد استدلل ابو بكر الرازي على نسخ قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بهذه الآية وقد ذكره الامام المحقق فخر الاسلام في اصوله وقد قرناه في النظر ببيان الله تعالى ترتيب الموارث على وصية مكرمة والوصية الاولى كانت معصودة فانما الوصية للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لترتب هذه الوصية عليها وبين هذا المقدار بعد المقدار المفروض لان الميراث محل بيان ما فرض للوالدين بحيث ترتبها على وصية مكرمة ول الى الوصية المفروضة لم ترتب بل لازمت بل بعداى وصية كانت نصيبها ذلك المقدار وذلك يتركز من شاء وجوب الوصية المفروضة واذا نسخ الوجوب انتسخ الجواز عندنا انتهى اقول يروى ان هذا لا يدل على ان الوصية الاولى لم ترتب لان الوصية فان الموارث وان لم ترتب في هذه الآية على الوصية الاولى المعصودة لكنها ترتبت على وصية مطلقة بحيث قيل من بعد وصية يوصي بها فقد خلت تلك الوصية الاولى ايضا تحت اطلاق هذه الوصية المكرمة فمن اين يلزم انتفاء وجوب الوصية الاولى حتى يلزم انتساخ الآية الاولى الى هذه الآية وفائدة ترتيب الموارث على الوصية المطلقة دون الوصية الاولى المعصودة فقط فائدة تأخر الموارث عن الوصية الشرعية ايضا كما هو المذهب في مقدار الثلث ومن هذا ما ورد العاظمي البغدادى في تفسيره الاولى على من حال كان هذا الحكم في يد الاسلام فنسخ بآية الموارث بان قال فيه نظر لان آية الموارث لا تعارض بل تؤكد من حيث انها يدل على تقديم الوصية مطلقا

قال يجوز ما زاد على الثلث لقول النبي عليه السلام في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف وكان حق الورثة وهذا لأنه انعقد سبب الزوال إليهم وهو استغنائه عن المال فوجب تعلق حقهم به إلا أن الشرع لم يظهر في حق الأجانب بقدر الثلث ليتدارك تقصيره على ما بيناه وأظهر في حق الورثة لأن الظاهر أنه يتصدق به عليهم تحريزاً عما ينفق من الأثيار على ما بيناه وقد جاء في الحديث الحيف في الوصية من أكبر الكبائر وقسوه بالزنا على الثلث وبالوصية للوارث قال لأن يحيزها الورثة بعد موته وهم كبار لأن الامتناع لحقهم وهم أسقطون ولا معتبر بإجازتهم في حال حيوتهم لأنها قبل ثبوت الحق إذ لم يثبت عند الموت فكان لهم أن يردوه بعد فاته بخلاف ما بعد الموت لأنه بعد ثبوت الحق فليس لهم أن يرجعوا عنه

ثم إن بعض الفضلاء رد قول صاحب الغاية لترتيب هذه الوصية عليها في قوله فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لرتب هذه الوصية عليها حيث قال ولعل هنا سوا والعبارة الصحيحة لترتيب عليها انتهى أقول إنما السامع نفسه لأن مراد صاحب الغاية بهذه الوصية في قوله لرتب هذه الوصية هو الميراث وراوده بالوصية هنا وصية له لا وصية لها فكأن في قوله تلك الوصية ما عجز عن إثباته فانه تعالى قال في أول آية الموارث يصيكم التثني أو لا ذلكم وقال المفسرون أسي بامرهم ويعيد لكم في شأن ميراثهم ثم قال تعالى في آخر تلك الآية وصية من الله فلو لم يكن في العبارة المذكورة سهو بل كان فيها لطافة وحسن قوله ولا يجوز بازاء على الثلث لقوله عليه السلام في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف قال بعض المتأخرين يعني أن هذا الحديث دل على عدم جواز الوصية بازاء على الثلث صراحة وقوله عليه السلام أن الله تعالى تصدق عليكم بثلاث أو لكم إلى آخره وإن دل عليه أيضا لأنه دل على جواز الوصية بالثلث على خلاف القياس فبقى ما فوقه على الأصل لكن لا بطريق الصراحة ولذا استدلل عليه بهذا دون ذلك انتهى أقول ليس هذا البسدي إذ لا يخفى عليك أن قوله عليه السلام أن الله تصدق عليكم بثلاث أو لكم إلى آخره لا يدل على عدم جواز الوصية بازاء على الثلث لاصراحة وهو ظاهر ولا دلالة لأن مفهوم المخالفة مخفية عندنا كما عرفنا وإنا يدل على جواز الوصية بالثلث فجواز الوصية بازاء على الثلث وعدم جوازها لم يمسكوت عنها بالنظر إلى ذلك الحديث فلا معنى لقوله وقوله عليه السلام أن الله تصدق عليكم بثلاث أو لكم إلى آخره وإن دل عليه أيضا ولا وجه لتحليل ذلك لقوله لأنه دل على جواز الوصية بالثلث على خلاف القياس فبقى ما فوقه على الأصل فان بقا ما فوقه على أصل القياس ليس بمرئول ذلك الحديث وأصلنا وما هو مقتضى القياس فلا مجال للاستدلال على عدم جواز الوصية بازاء على الثلث بذلك الحديث وقال ذلك لبعضهم أن تعاضل أن يقول نفى جواز الوصية بالكل والنصف إثبات جوازها بالثلث ان تعاضل بالنصف لا يدل صراحة على نفى جوازها بما بين النصف والثلث فالرجوع إلى الأصل في هذا المقدار ضروري في الاستدلال بحديث سعد أيضا انتهى أقول هذا أيضا ليس تبام لأن نفى جواز الوصية بالكل والنصف وإثبات جوازها بالثلث وإن لم يدل على نفى جوازها بما بين النصف والثلث إلا أن قوله عليه السلام والثلث كثير بعد ما نفى جوازها بالثلث بالنصب على تقديره على الثلث أو الثلث أو بالرفع على أنه مبتدأ ومندون الخبر أي الثلث كان أو على أنه فاعل ومندون الفعل أي كيفيك الثلث يدل على نفى الزيادة على الثلث قال المردبان الثلث كثير لا يجوز التمازعه أو لا فائدة في ذكر قوله والثلث كثير بعد قوله الثلث سوى نفى جوازها وتجاوز عن الثلث فيجوز عليه لامحالة وقد اشار إليه المصنف في فقرته حيث قال لقوله عليه السلام في حديث سعد رضي الله عنه الثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف ولم يقل بحديث سعد رضي الله عنه فقول ذلك التعاضل فالرجوع إلى الأصل في هذا المقدار ضروري في الاستدلال بحديث سعد رضي الله عنه أيضا منقوع قوله ولأنه حق الورثة وهذا لأنه انعقد سبب الزوال إليهم وهو استغنائه عن المال فوجب تعلق حقهم به وأوضحه صاحب الكافي بأن قال ولأنه انعقد سبب زوال المالك عنه إلى غيره ولأن المرض سبب لموت وبالموت يزول ملكه لاستغنائاه عنه ولو تحقق السبب زال من كل وجه فاذا انعقد ثبت ضرب حق انتهى أقول في هذا التحليل تصورا لأنه انما يشبه فيما إذا وقعت وصية حال مرضه لا فيما إذا وقعت حال صحته إذ لا ينعقد سبب زوال إليهم في حال الصحة لعدم استغنائه عن المال في حال صحته فلا توجب وصيته في تلك الحالة تعلق حقهم به فالأولى في تعليل نفيه أنه ما ذكره صاحب السبلح حيث قال ولأن الوصية بالمال يجب للملك عند الوصية وعند الموت حق الورثة متعلق به لأنه لا ينفك عن الوصية بالزيادة على الثلث

إبطال حقهم وذلك لا يجوز من غير إجازتهم وسواء كانت وصيته في المرض أو في الصحة لأن الوصية يجب مضاف إلى زمان الموت فيعتبر وقت الموت لا وقت وجود الكلام إلى هنا لفظه بقرينه إلا أن يحيزها الورثة بعد موته وهم كبار يستثنى من قوله ولا يجوز بازاء على الثلث قال بعض المتأخرين في شرح قوله ولا يجوز بازاء على الثلث أراد لا يجوز في حق أفضل على الثلث بل في حق الثلث فخطأ لأنه لا يجوز بهذه الوصية أصلا وقال هنا فان قلت كيف جاز حمل اللفظ الواحد في

في قوله لا يجوز بازاء على الثلث

الزوال

لأن الساقط متلاش غاية الأمر أنه يستند عند الجائز لكن الاستناد يظهر في حق القاتل وهذا قد مضى وتلا

بعض مدلوله دون بعض باس توجيه امكن ذلك حتى جازت في الثلث وطلبت في الفصل ان يردوا قلت يجعله في حكم وصايا متعددة بان يجعل مثلاً قوله تعدد اوصيت مثلاً
 ثلثي مالي في قوة اوصيت له ثلثه وثلاثة الآخريه جعل قوله اوصيت له بمائة الف درهم وقد كان مائة الف بمائة الف ان يقال اوصيت له بمائة الف وثلثي
 الى غير ذلك صيانة كلامه ما قل من الغاية امكن وحذر عن البطلان حتى يمكن اثباته بعد صدر عن ما قل بلفظ يجوز تصحيحه بقرب من التناول قد برهان بما يهتكم
 انتهى اقول حسب انه اتى بما يهتكم يتوقف عليه صحة معنى المقام ولم يدركه انما اتركب شططاً فان صحة بعض اجزائتي واحد فساد بعض آخر منه ليس يستبعد لا بحسب
 النقل ولا بحسب الفقه الا يرى انهم صرحوا بان اذ اجمع بين عبد ودينه في بيع يعققة واحدة اجمع بين عبد ومكاتب او ام ولد فيه صح البيع في العبدية والدين
 وفد في انهم اليه من المدين والمكاتب او ام الولد بنا على ان الفساد بقدر الفساد لا يتعدى الى الاخر وكذا الحال فيما اجمع بين الاخبية واخنة في النكاح والنفقة
 بحسب اصل التامير من ان لو كان محل الصحة والفساد واحداً وما اذا كان متعدد اياً كان محل الصحة بعضاً من شئ ذي اجزاء ومحل الفساد بعضاً آخر منه كما في حق
 فيه فلا محذور فيه قطعاً اصلاً فلا وجه جعل وصية واحدة في حكم وصايا متعددة بل امر دواع اليه وصيانة كلامه ما قل من الانعائما امكن وحذر عن البطلان حتى يمكن اثباته
 بعد صدر عن ما قل مما لا يدعي الاصل في ما نحن فيه لان النفا الوصية فيما فضل عن الثلث اذ اورد الوثمة واثباتنا في مقدار الثلث ضروري على مقتضى الشرع سواء
 جعلت وصية بازاد على الثلث بكلام واحد في حكم وصايا متعددة او ابقيت على حالها انما يظهر من كلامه وبالحجة اذ سبب ليه ذلك لبعض منها امر دواعي لا اصل
 كما ترى قوله لان الساقط متلاش قال الشرح فاطلة قول المصنف بهذا التحليل لقوله فكان لهم ان يردوه بعد وفاته وتلقه به لان اجازتهم في ذلك الوقت
 كانت ساقطة لعدم مصادفها مملها والساقط متلاش فاجازتهم متلاشية فكان لهم ان يردوا بعد الموت ما اجازوه في حال حيوة المورث انتهى اقول فسيه
 اشكال اما اولاً فلانه لا وجه لان يقال ان اجازتهم في حال حيوة المورث ساقطة لان اجازتهم في ذلك الوقت غير مقبولة اصلاً كما صرح به فيما قبل وبينه
 والسقوط انما يستعمل قبله بثبوت واعتبار في الاصل لكن زال ذلك لدواعي الا يرى انه لا يقال سقطت حق غير الوارث عن مال المورث بل يقال لم يتعين
 حقه اصلاً واما ثانياً فلانه يلزم لفصل بين المدعى ودليله على تقدير يكون قوله المذكور تحليلاً لما ذكره بمسئلة اخرى مع دليلها وهي قوله بخلاف ما بعد الموت
 لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه ولا يخفى ركائبه وبعد عرض شأن المصنف به والحق عندي ان قول المصنف به هذا التحليل لقوله قبله ليس لهم ان
 يرجعوا عنه يعني ان اجازتهم بعد الموت استقاطتهم بعد ثبوت الساقط متلاش لما يعود فلم تيسر لهم الرجوع عنه فحينئذ ينظم اللفظ والمعنى كما لا يخفى قوله غايته الامر
 انه يستند عند الاجازة وفي بعض النسخ عند الاستغناء لكن الاستناد يظهر في القائل وهذا قد مضى وعلامة هذا جواب عن شبهة ترد على هذا التقدير وهي ان حق الوثمة
 وان ثبت عند الموت الا انه يستند الى اول المرض فبالموت يظهر ان جميعهم كان ثابتاً قبل الموت فينبغي ان يصير اجازتهم في حال حيوة المورث بمنزلة اجازتهم بعد
 بسبب لاسناد فاجاب بان الاسناد انما يظهر في حق القائل كما في الحق والموقوفه اذ احتسب الاجازة فانها تصح اذا كان له حق وحليتها ثابته وكشوت الملك في
 المنسوب عند اداء الضمان وهذا اي ما نحن فيه من الاجازة في حال حيوة المورث قد مضى وتلاشي كونه لغواً وحته فلم يكن قائماً فلا يظهر في حقه الاستناد في
 خلاصته في عامة الشرح والى هذا التقرير انما نفي الاسلام في موطئه كما فصل في النهاية قال صاحب النهاية في تقرير السوال واجاب بها فان قيل
 لا نسلم عدم مصادفة محل فان حق الوثمة ثبت في مال المورث من اول المرض حتى يمنع عن المقر في الثلثين فلما مات ظهرها صادفت محلها فصارت كالمعزوم
 بعد موت المورث بسبب الاستناد اجاب بقوله غايته الامر يعني ان جميعهم وان استند الى اول المرض لكن الاستناد يظهر في حق القائل كما في الحق والموقوفه
 هذا احتسب الاجازة وكشوت الملك في انفسب عند اداء الضمان فان الملك ثبت فيما استند الى اول المقدر والنسب منها يعني ما نحن فيه من الاجازة

ولان الحقيقة تثبت عند الموت وقبله ثبت مجرد الحق فلو استند مرجح وجه ينقلب حقيقة قبله والرضاء بطلان الحق لا يكون مرضا بطلان الحقيقة وكذلك ان كانت الوصية للوارث ولجاءت البقية فحكمه ما ذكرناه

قد مضى وتلاشى حين وقع اول بصاوت محله فحقها الاستناد انتهى اقول فيه قلل فانه قال في اول تقرير السوال لان سلم عدم مصادقة الحمل واستند الى منع ذلك بقوله فان حق الورثة ثبت في مال الموت من اول المرض حتى منع عن التصرف في الثلثين وقال في آخر تقريره الجواب تعليلا لقول المصنف ونبه قد مضى وتلاشى اول بصاوت محله وعدم مصادقة الحمل هو الذي قد كان منع في اول السوال فحق الجواب به مصادقة كماله في قوله ولان الحقيقة تثبت عند الموت وقبالة ثبت مجرد الحق قال بعض الفضلاء ظاهرة مخالفة لما سبق انقاس قوله او الحق تثبت عند الموت الا ان المراد هنا ثبوت بطريق الاستناد بخلاف ما سبق كما لا يخفى انتهى اقول مشتاقهم انما افاد العقول عن قيد الجرح في قول المصنف ره وقيل ثبت مجرد الحق فان المراد به الحق الذي لا يجمع الحقيقة وهو الحق الذي يمنع تصرف الموت في الثلثين قبل موته كما تقر في قبل في تحليل عدم جواز الوصية بما زاد على الثلثين ولانه حق الورثة الى آخره والمراد بالحق في قوله ما سبق انفاذ الحق تثبت عند الموت وهو الحق لا يجمع الحقيقة خلافا لما افاد انما الحق الثابت بطريق الاستناد فانما يتوقف عند الموت لكون الاستناد في تحقق حقيقة الملك التي تثبت عند الموت فلا حاجة الى ان يحمل على ذلك قول المصنف ره وقيل ثبت مجرد الحق بل لا وجه له بالنظر الى ربطا بعده به كما يظهر بالتأمل الصادق قوله فلو استند من كل وجه ينقلب حقيقة قبله يعني فلو استند ملك الورثة الى اول المرض من كل وجه لا ينقلب الحق حقيقة قبل الموت وذلك باطل لاستلزامه وقوع الحكم قبل السبب وهو مرض الموت قال صاحب العنايه وانما فيه قبوله من كل وجه دفعا لتهوهم من يقول حق الورثة يتعلق بالمال الموت من اول المرض حتى يمنع ذلك لعل تصرف الموت في الثلثين فيجب ان يظهر اثر ذلك المتعلق في حق استعاطمهم بالاجازة ايضا وجه الدفع انه لو ظهر اثر ذلك المتعلق في ذلك ايضا لا ينقلب الحق حقيقة من كل وجه وهو لا يجوز لما مر انتهى اقول لما ان يمنع استلزامه ان يظهر اثر ذلك المتعلق في حق استعاطمهم بالاجازة ايضا انقلاب الحق حقيقة اصلا فخلا عن استلزامه انقلابه اياها من كل وجه بجواز ان يظهر مجرد متعلق حتمه مال الموت من اول المرض في كلا الامرين معا بدليل ان قلب الحق حقيقة اصلا اذ لا ريب ان لزوم ذلك الانقلاب ليس ببديهي ولم اقيم عليه دليلي ولقد وقع على اعتبار اجازة تصرف الموت ايضا اجتهاد مالك وابن ابي السلي والزهري والافراسي وعطاء وغيرهم كما ذكره انتم قال صاحب العنايه فان قيل لو اذ غفا عن جرح ابيه قبل موت ابيه فانه يصح ويلزم من ذلك اصلا للمرين اما ان لا يلزم من الاستناد من كل وجه قلب الحق حقيقة واما ان لا يكون هذا القلب مانعا جيب بان هذا القلب مانع اذ لم يتحقق السبب والجرح سببا لموت وقد تحقق بخلاف الاجازة فان السبب لم يتحقق ثم لان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو متصل بالموت فيقبل الاتصال لو انقلب الحق حقيقة وقع الحكم قبل السبب وهو باطل فنحن بين امرين اما ان يطل المنع عن الجرح نظر الى عدم حقيقة واما ان تجيز الاجازة نظرا الى وجود الحق وفي ذلك ابطال لاصد ما قلنا لا يجوز الاجازة نظر الى انتفاء الحقيقة وجواز العوض نظر الى وجود الحق ولم يكن من المنع مطلوب الحصول انتهى اقول فيه قلل لان قوله نحن بين امرين الى آخره مفرع على ما قبله ليس ببديهي اولا فلان قوله واما ان تجيز الاجازة نظرا الى وجود الحق مما لا مجال له بعد ان قرر فيما قبل ان ذلك يستلزم انقلاب الحق حقيقة وان انقلاب الحق حقيقة مانع اذ لم يتحقق السبب لاستلزامه وقوع الحكم قبل السبب وان السبب لم يتحقق في صورة الاجازة قبل الموت بنا على ان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو متصل بالموت واما ما افاد فلان قوله ولم يحس لكون المنع مطلوب الحصول غير تام لاقتضائه جواز العكس لو لا لكون المنع مطلوب الحصول مع ان ما قرره فيما قبل وما ذكرني الكتاب يمتنعان جواز ذلك اصلا واما لا مجال لم ربط قوله نحن بين امرين الى آخره بما ذكره نفسه فيما قبله بل بما ذكرني الكتاب ايضا فالوجه ترك ذلك ولا اكتفاء في الجواب عن نقص بصوة نحو الوارث عن خارج ابيه قبل موت ابيه بما ذكره قبله كما فصله صاحب النهاية ومراجع الدرر التي ثم ان بعض الفضلاء اورد على قوله لان السبب هو مرض الموت ومرض الموت هو متصل بالموت بان قال ذلك السبب الجرح المتصل بالموت فلا فرق فقال ولذلك قال نحن بين امرين الى آخره انتهى اقول ليس ثم من كلامه مستقيم

ولما كان الامتناع على الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كمنع بطلان الميراث وانفسه لا يرثونها للقاتل كما لا يرث من لا احد منهم قال كقول
لوارثه لقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث ولا يثاؤه يثاؤى البعض بايثار البعض ففي تجوز
قطيعة الرحم ولا يثاؤه خيف بالحديث الذي رويناؤه ويستكرهه وارثاؤه غير وارث وقت الموت لا وقت الوصية لانه عليه
مضاف الى ما قبل الموت وحكمه يشبه الموت والقبلة من الميراث في هذا نظير الوصية لانه وصية حكمها حتى تفد من الثلث

اذا جاز الوثمة وليس كذا كما صرح به وايضا لو كان الامتناع كذا لزم ان لا يحرم القاتل عن الميراث اذ الميراث لا يقتول وارث غير القاتل وليس كذا قطعا ولحق
سبب حرمان القاتل عن الميراث صدور جناية عظيمة منه وهي القتل بخير حق فانه يستحق العقوبة بل بالبلغ الوجوه وقد جعلها المشرع حرمانه عن الميراث والقاتل الموصي له يشاء
في هذا المعنى فجاز قياس حرمانه عن الميراث واليه اشار المصنف بقوله ولانه استعمل اخره الاستعانة بتجمل بارتكاب جناية عظيمة فيجوز الوصية كما يحرم الميراث وقد صرح به
حيث قال ولان القتل بخير حق جناية عظيمة فيستحق الرجم بالبلغ الوجوه وحرمان الوصية يصلح زجرا لحرمان الميراث فيثبت انتهى ثم قال صاحب العناية ولعل مقتضى عمدة
كونه قياسا على طريقين احدهما سلك طريق الدلالة اسهل انتهى اقول فيه بحث لان من شرط طريق الدلالة ان يكون المعنى الذي كان الحكم الاجل في المنطوق متعلقا
بالمنطوق بالدلالة بطريق الادواتية والقياس في ذلك فيما نحن فيه بالطريق المذكور ممنوع على اصله الى حقيقته ومحمده فان المعنى المقتضى حرمان القاتل عن الميراث
لا يتغير ولا ينكسر باجازه الوثمة اصلا ولذا لا يرث القاتل سواء اجازته الوثمة او لم يجزه بخلاف المعنى المقتضى حرمانه عن الوصية فانه يتغير وينكسر باجازه الوثمة
او لم يجزه ومحمده ولذا يصح الوصية له عنه باجازتها الوثمة كما استطلع عليه عن قريب فكان ذلك المعنى في حق الميراث اقوى منه في حق الوصية عندنا فلم يوجب شرط
طريق الدلالة في شأن الوصية على هذا كما اقول ههنا احتمال آخر وهو ان لا يكون مراد المصنف بقوله كما يحرم الميراث القياس الفقهي ولا الاطلاق بطريق الدلالة
بل كان مراده به مجرد التنظير التشبيهي ويدل عليه انه لو لم يذكر قوله كما يحرم الميراث ليمد دليلة اعتقدها الاحتياج اليه فان استعمال القاتل ما اخره التدرج عظيم يستدعي
عن الوصية مع قطع النظر عن سبب حرمانه عن الميراث وعلى هذا المعنى لا يتوهم الرد المذكور اصلا وليست الكلمات المتعلقة به بخلافها كما لا يخفى قوله ولما اختلفنا
حق الوثمة لان نفع بطلانها يعود اليهم كمنع بطلان الميراث اقول ارى دليلهما انه ضعيف جدا فان قوله ان الامتناع بحق الوثمة ليس نظائرا على الاطلاق اذ مقتضى
فيما مر ان الشرع لم يجز تعلق حتم بقدر الثلث ولذا اجازت الوصية بهذا المقدر للاجانب وان لم يجزها الوثمة وفيما نحن فيه لم تجز الوصية لشيء للقاتل بدون اجازة
الوصية فكيف يتصور ان يكون الامتناع في قدر الثلث ايضا محتم ثم ان تحليل ذلك بقوله لان نفع بطلانها يعود اليهم كمنع بطلان الميراث ليس تاما لان
مجرد نفع بطلانها اليهم لو اقتضى كون الامتناع في الوصية محتم لا يقتضي كونه في الميراث ايضا محتم فلو لم ان يجوز ارث القاتل ايضا باجازه الوثمة لم
به احد قال في العناية فان قيل ما الفرق بينا وبين الميراث اذا اجازت الوثمة حيث صحت في الوصية ودون الميراث اجيب بان الاجابة تصرف من العبد
فتعمل فيما كان من جهة العبد والوصية من جهة العبد فتعمل فيه بخلاف الميراث فانه من جهة الشرع لا يصنع العبد فيه فلا يعمل فيه تصرف العبد انتهى اقول في
لان الكلام ههنا ليس في نفس الوصية والميراث حتى يتم الفرق بينهما بان احدهما من جهة العبد والاخر من جهة الشرع بل انما الكلام ههنا في ان حرمان
عن الوصية كحرمانه عن الميراث ام لا ولا شك انه لا فرق بين حرمانه عن الوصية وحرمانه عن الميراث في كونها من جهة الشرع نظر الى دليلها وفي كونها من
العبد نظر الى صدور سببها وهو القتل عن العبد فاما معنى ان تعمل الاجازة التي هي تصرف من العبد في ارتضاع احد هادون الآخر وبعبارة اخرى ان الميراث
وان كان من جهة الشرع بدون صنع العبد الا ان حرمان القاتل عنه كان من جهة العبد حديثا بشر القتل فكان فعله بدارنا نفعنا ميراثه من القاتل فلم لا يخبر
ان يعمل الاجازة في دفع هذا المانع الذي كان من جهة وصية قوله ولا يثاؤه خيف بالحديث الذي رويناؤه قال صاحب العناية قوله بالحديث الذي رويناؤه
اشارة الى انه قد مر في كتابنا في بعض المواضع في الاطية انتهى اقول هذا بطلان من الشارح القوي اذ لم تقدم له في كتابنا في بعض المواضع في الاطية انتهى اقول في
منه كذا كذا في بعض المواضع في الاطية انتهى اقول هذا بطلان من الشارح القوي اذ لم تقدم له في كتابنا في بعض المواضع في الاطية انتهى اقول في
الحدوث انتهى في الوصية من كذا كذا في بعض المواضع في الاطية انتهى اقول هذا بطلان من الشارح القوي اذ لم تقدم له في كتابنا في بعض المواضع في الاطية انتهى اقول في

وانظر الى المرضي للوارث على عكسه لانه تصرف في الحال فيعتبر ذلك وقت الاقرار قال لان يجيزها الورثة ويبرئ من الاستثناء
فظهر منه ان الامتناع لحقهم حتى باجازه لم يوجب بعض من بعض حتى يبرئ من الاستثناء وكذا عليه وبطل الحق المسامحة

على عكس الوصية بتاويل الايضاح قال صاحب العناية اى على عكس الوصية بتاويل الايضاح المذكور روي عليه انما ولى الثاني بعض الفضلاء بان قال الوصية
بى المذكورة بانما لا المذكور فالاولى او ما ذكرنا حتى اقول رده ساقط لان الوصية انما يكون على المذكور فلا يجوز انما ولى الثاني لان المذكور ان لو كان الالف واللام في اسم
المفعول صرف التعريف وقد تقرنى علم الادب ان الالف واللام في اسم الفاعل واسم المفعول عند غير المازنى من عاتمة العربية اسم محمول لاحرف تعريف
وصلة اسم فاعل او مفعول فحينئذ يصير لفظ المذكور في معنى ما ذكره في وصية المستتر في اسم المفعول الذي هو الالف واللام ولا يلزمها حق تاويلها
بصلة لعدم علامتها الثانية في لفظ ذلك الموصول فانه في اللفظ مفرد كصالح المشي والجمع والموت ايضا كلمة واحدة من كاصحاب نعم يجوز انما ولى الثاني بانما
المعنى المراد بذلك هنا وهو الوصية لكن الامر في كلمة ايضا كذلك فلا فرق بين المذكور وما ذكرني جواز ذكر الصلة نظر الى لفظ الموصول وجواز تاويلها نظر الى المعنى
المراد بالموصول وعن نهاترى ثقات اهل العربية يؤولون الموت التي عجزنا بضمير المذكور واسم الاشارة المذكور في مواضع حتى مر كتب علم البديعة بل من النفاة
ايضا بالمذكور كما يؤولون بها ما ذكر من غير فرق ثم ان كان المراد بقبولهم تاويل المذكور في امثال هذا المقام ان يقال بتاويل الشئ المذكور على ان يقدر الموصون
المذكور كان الامر سهل من ارفع الاشتباه بالكلمة ثم ان الشرح فاطية قالوا في تفسير قول المصنف واقرار المرضي للوارث على عكسه اى يعتبر في الاقرار للوارث وقت
الاقرار لا وقت الموت قال صاحب النهاية بعد ذلك ان اعتبار وقت الاقرار دون الموت ليس على اطلاعه بل ذلك اذا كان كونه وارثا بسبب حادث واما اذا
كونه وارثا بسبب كان وقت الاقرار فيعتبر كونه وارثا وقت الموت ايضا ثم بين ذلك في مريض اقر لانه العبد فاعتق فمات الاب حيث صح الاقرار لان وقت
تثبت بسبب حادث وهو الاعتاق وقبلة كان عبدا وكسب العبد لمولاه سببا الاقرار في المعنى حصل للمولى وهو عيني فلا يبطل بصيرة الابن وارثا بسبب حادث
ولو اقر لاختيه وله ابن ثم مات الابن قبله حتى صار الاخ وارثا بطل اقراره عندنا لانه لما كان وارثا بسبب قائم وقت الاقرار تبين ان اقراره حصل لوارثه وذلك
بطل به حاصل ما ذكره وقال صاحب العناية بعد نقل ما ذكرني النهاية على الوجه المزبور وارى ان اطلاق المصنف ره نفي عن ذلك التطويل وذلك لانه قال
يعتبر في اقرار المرضي لانه كونه وارثا عند الاقرار والعبد ليس بوارث عند الاقرار لانه كونه وارثا عند الاقرار لانه كونه وارثا عند الاقرار لانه كونه وارثا عند الاقرار
باطل انتهى فقول في نظر لان ارثا بالتوجيه كمن اراد المصنف بالوارث العليم محبوبا بل المحرم ليس بوارثا لانه كان اده بالوارث هنا ذلك كان اده بنى قوله ويعتبر كونه وارثا غير
وارث وقت الموت لا وقت الوصية ايضا ذلك والا لم يتم قوله واقرار المرضي للوارث فكيف كان امره لان كاس انما يتحقق عند اتحاد المراد بالوارث في الموت
ولو كان مراده بالوارث هناك ايضا ذلك لفسد المعنى اذ لا يخفى ان الموصى له اذا كان محجوبا عن الميراث عند موت الموصى يجوز الوصية له كما يدل عليه طعنا
ما ذكره الامام فاضيلان في فتاواه ونقله الشرح باسمه من قبل وهو انه لو وصى لاختيه الثلثة المتفرقين وله ابن جازت الوصية لهم بالسوية اطلاقا لانهم
لا يرون مع الابن فان كانت ربت مكان الابن جازت الوصية للاخ لاب وللاخ لام وبطلت للاخ لاب وام لانه يرث مع ابنته وان لم يكن له ابن
ولا بنت كانت الوصية للاخ لاب لانه لا يرثه وبطلت للاخ لاب وام وللاخ لام لانه يرثه انتهى فظهر ان المراد بالوارث هنا ما ثبت له الارث بالفعل بان
لا يكون محجوبا ولا محجوبا فاجتنب الى التقييد في صورة الاقرار بما ذكره صاحب النهاية ثم ان صاحب العناية رحمه الله تعالى قد عجزنا بضمير المذكور واسم الاشارة المذكور في مواضع حتى مر كتب علم البديعة بل من النفاة
اقر لانه بدين وهو نصراني او عبد ثم سلم الابن او عتق العبد ثم مات الرجل فالاقرار بطل لان حين اقر كان سبب التهمة بيننا فانما هو القرابة التي صار بها وارثا
في ثانی الحال ثم قال فمن هذا عرفت ان ما ذكره بعضهم في شرحه سهو منه لا يصح نقله وهو انه قال اقر لابنه بدين وانه عبد ثم عتق ثم مات الابن هو من ثمة
فاقراره بالدين جائز لان كسب العبد لمولاه هذا الاقرار حصل من المرضي في المعنى للمولى والمولى يعني منه انتهى اقول السامع هنا صاحب العناية نفسه

قال في جواز الوصية للكافر المسلم قال اول لقوله تعالى لا يحل لكم ان ترثوا الذين كفروا ولا يرثوا مما تركوا والذين كفروا هم بقدر الذنوب
للمسلمين في المعاملات ولهذا جاز التبرع من الجانبين في حالة الحيوة فكذا بعد الممات وفي الجامع الصغير الوصية
لاهل الحرب باطالة لقوله تعالى انما ينهكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين الآية

والله اعلم بالصواب الذي ينبغي سب السوء اليه فان لم يذكر ما ذكره ذلك البعض فكتاب الاقرار في فصل اعتبار حالة الوصية من باب الوصية بالثلاث فيما سياتي وفي
صاحب الفتاوى ثم بان المصدر اشبه وغيره وذكره المصنف هناك فكتاب الاقرار فاما هنا من انه سمي لا يصح فلفظ غفول عن كسبه
من نفسه كما لا ينبغي نعم ما ذكره ذلك البعض هنا في الفتاوى والجامع الصغير لكن لا يلزم منه سوء فانه سمي كلامه هنا على رواية كتاب الاقرار وشي من ليس
بغير زني كلمات الثقات ثم ان تاج الشريعة بعد ان فسره في المصنف ره واقرار الميراث على عكسه بقوله اي يعتبر كونه وارثا وغير وارث وقت
الاقرار لان اوان الموت قال فلو كان وقت الاقرار وارثا لا يصح الاقرار وان صار وارثا زمان الموت
لان الاقرار ايجاب في الحال ولما ايك القدر في الحال ويصح رده في الحال انتهى اقول فيه بحث فان قوله فلو كان وقت الاقرار وارثا
لا يصح الاقرار ان لم يكن وارثا زمان الموت مما ينافيه انص عليه الامام قاضي خان في فتاواه في فصل اقرار الميراث من كتاب الاقرار حيث قال لو اقر
لوارث ثم خرج من ان يكون وارثا بان اقراره له ثم ولد ابن ثم مات الميراث مع اقراره انتهى ثم ان البعض التاخرين هناك كلمات مفصلة غير خالية عن
في بعض مواضع كذا وكذا ببيان اختلافها في الاطباء المل قوله قال ويجوز ان يوصي المسلم لكافرا قال في الفتاوى اراد به الذي يوجب التعليل ورواه
الجامع الصغير الوصية لاهل الحرب باطالة انتهى اقول فيه ان قوله ويجوز ان يوصي المسلم لكافرا فلفظ القدر في التعليل ورواه في بعض النسخ الوصية لاهل الحرب
المصنف فكيف يصح جعل كلام المصنف ره دليلا على ارادة القدر في الكافر كما هو الظاهر من لفظه على ان المراد باهل الحرب في
رواية الجامع الصغير هو المحرري الغير المستامن لان لفظ الجامع الصغير بهذا الوصية لمحربي هو في دارهم باطالة كما ذكرني الكافي وغيره فبقي المحرري المستامن
مسئلة الجامع الصغير فكيف يكون رواية الجامع الصغير دليلا على كون المراد بالكافر في لفظ الكتاب هو الذي دون ما يعم المحرري المستامن وقد صرح في المحيط وغيره
بانه يجوز ان يوصي المسلم لمحربي المستامن في ظاهر الرواية كما يجوز ان يوصي للذي اعم حيزان يكون اختصاص التعليل الذي ذكره المصنف بالذي دليلا على
حمل المصنف ره مراد القدر في الكافر على الذي وان لم يكن دليلا على ان يكون مراد القدر في ذلك في نفسه هو الذي ولما اذكر المصنف ره رواية الجامع
الصغير التي تخص بالمحربي الغير المستامن فليكون دليلا على حمل المصنف ايضا اياه على الذي فقط كما لا ينبغي قوله وفي الجامع الصغير الوصية لاهل الحرب باطالة
قال شرح الجامع الصغير ذكرني السيد الكبير ما يدل على جواز الوصية لهم فوجه التوفيق بين الروايتين انه لا ينبغي ان يفصل وان فصل جاز ويشب الملك لانهم
من اهل الملك انتهى واتقى اثرهم صاحب الكافي وشرح هذا الكتاب اقول والانصاف ان لفظ باطالة في عبارة الجامع الصغير ما يسهل
التوفيق المذكور حسب ما قد تقرر من ان الباطل من العقود لا يفيد الملك بخلاف انما سنده من انما يفيد الملك عند تحقق القبض فلو كان المذكور في
الجامع الصغير فانه قد دل على باطله لان ذلك التوفيق وجوب ليس غلب ثم اقول حمل الروايتين على صاحب المحيط فانه لم يقبض على ذلك
ذكرني السيد الكبير ما يدل على جواز الوصية لمحربي بل نقل ما ذكرني السيد الكبير واستنبط منه بطلان الوصية لمحربي حيث قال وفي شرح الطحاوي قالوا وذكرني
السيد الكبير ما يدل على جواز الوصية لمحربي واختلف المشايخ فيه منهم من وفق بينا ذكرني الاصل وفيما ذكرني اسير فقال لا ينبغي للمسلم ان يوصي لمحربي كما
في الاصل ولكن يوفى جاز ويشب الملك للموصي كما ذكرني السيد الكبير ومنهم من قال في المسئلة روايتان بهذا قالوا والمذكور في السيد الكبير ان الوصية
للمحربي باطالة وصورة المذكور ثم لو اوصى مسلم لمحربي والمحربي في دار الحرب لا يجوز فان خرج المحربي الموصي الى دار الاسلام بان دار اذ وصية لم يكن
من ذلك شي وان اجازت الورثة لان الوصية وقعت بصفة البطلان فلا تعمل اجازة الورثة فيها فقد نص على عدم اجواز في اصل المسئلة ونص على البطلان

في

في

القبول الوصية بعد الموت فان قبلها الوصي له في حال حياته امر به فاذن لك باطل لان ان ثبت حكمه بعد الموت لتعلقه به خلافة
 قبله كما لا يتقبل الصدقة قال يستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة اغنيا او فقرا وكان في التقصيص
 صلة القريب ترك ماله عليهم بخلاف استحسان الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة كما تمتع الوصية بالثلث وان كان فقرا قالوا كانت
 الورثة فقرا ولا يستغنون بما يرثون فالترك اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام
 افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وكان في رعاية حق الفقراء والقريب حكمة

في الفرع وانه دليل على ابطال ما الى هنا لفظ المحيط قائل ثم ان صاحب الدرر والفرد بعد ان ذكر التوفيق ان المذكور في عاشر الكتب وعزا الى الكافي في الوصية
 قال اقول لا ينبغي بعده بل وجه التوفيق ما يدل عليه قول الجاهل الصغير وهو في دارهم فانه احرز من جري ليس في دارهم وهو المستامن فان الجري ما دام في دارهم
 ممن يقاتلنا بخلاف المستامن فانه ليس كذلك وهو المراد وما ذكرني السير الكبير انتهى كلامه اقول هذا الكلام عجيب فان لفظ السير الكبير على ما نقله صاحب المحيط لو ادعى
 مسلم جري في دارهم في دارهم لا يجوز ان يوصي فكيف يمكن ان يكون المستامن هو المراد وما ذكرني السير الكبير قوله وقبول الوصية بعد الموت فان قبلها الوصية
 في حال الحيوة او رد ذلك باطل قال بعض المتأخرين لا ينبغي ان بيان وقت القبول حقه ان يقدم على بيان وجوب القبول فينبغي ان يقدم قوله والوصي به ملك
 بالقبول على قوله وقبول الوصية بعد الموت فضلا عن ان يتوسط بينهما مسألة استحباب الوصية بدون الثلث انتهى اقول خبط ذلك العاقل في تحريره خبط
 عشوا لان بيان وقت القبول اذ كان حقه ان يقدم على بيان وجوب القبول فكيف يصح قوله فينبغي ان يقدم قوله والوصي به ملك بالقبول على قوله وقبول
 الوصية بعد الموت لان الذي ينبغي ان يقدم انما هو ما تقدم ان يقدم وهو بيان وقت القبول على مقتضى مخرج كلامه المذكور فيلزم ان يكون الذي ينبغي على ذكره
 وذلك عين ما وقع في كلام المصنف فكانه اراد ان يقول لا ينبغي ان بيان وجوب القبول حقه ان يقدم على بيان وقت القبول فخطي في تحريره في كلامه قوله

ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة اغنيا او فقرا لان في التقصيص صلة القريب ترك ماله عليهم اقول لعل ان يقول لما ان
 في التقصيص صلة القريب كذلك في التكميل صدقة على الاغنياء وفيما اذا كانت الورثة اغنيا كانت الصلة لهم ممتمة منهم والصدقة اولى من الصلة كما لا يخفى
 به في تحليل كون الوصية بدون الثلث اولى من تركها فيما اذا كانت الورثة اغنيا ويستغنون بنصيبهم فينبغي ان يكون التكميل ايضا اولى من التقصيص فيما
 كانت الورثة اغنيا وتلك الصلة فموجب التعميم هنا وجواب ان في التقصيص هل صلة القريب لازية وما في التكميل زيادة الصدقة لا اصلها في التقصيص
 بما دون الثلث بدون التكميل ففي اختيار التكميل نفوت صلة القريب من ههنا اي بالكلية وليس في اختيار التقصيص نفوت الصدقة بالكلية بل في نفوت
 بعضها فكان في اختيار التقصيص العمل بالفضل في الصدقة وتفصيله صلة القريب وفي اختيار التكميل العمل بالفضل في الصدقة فقط في فضيلة الصدقة

لا ريب ان العمل بها اولى من العمل باحد منهما فقط قوله ثم الوصية باقل من الثلث اولى ام تركها اقول ولعل ان يقول قد حكم فيما مر انما بان الوصية بدون
 الثلث مستحبة وما اذا كانت الورثة اغنيا او فقرا ولا شك ان استحباب هو الذي كان فعلا اولى من تركه فاما معنى الترديد هنا بان الوصية باقل من الثلث اولى
 ام تركها وتفصيل بقوله قالوا ان كانت الورثة فقرا الى آخره والجواب ان الاستحباب في قوله سابقا واستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث ليشطر
 له قوله ان يوصي الانسان بدون الثلث اي مستحب الافادة في ذلك الكلام قبيح فلهذا سئل في معناه ان التقصيص عن الثلث
 في الوصية مستحب مطلقا وهذا انما يقتضي ان يكون التقصيص من الثلث في الوصية اولى من التكميل مطلقا ولم يذات

المصنفه في تعليقه لان في التقصيص صلة القريب ترك ماله عليهم وهذا لا ينافي ان يكون ترك الوصية بالكلية اولى من التقصيص عن الثلث ايضا في بعض
 فحين المصنفه ذلك بما قالوا ان كانت الورثة فقرا ولا يستغنون بما يرثون فتركها بالكلية اولى وان كانوا اغنيا ويستغنون بنصيبهم فالوصية اولى ثم يمكن ترديد
 فيفضله ههنا فاعلمنا لما سبق انما كان يلاحظ ذلك ورعايته على حاله بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام
 افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح والكاشح العبد الذي ولي كسبه وهو باين انما حصره الى اخصه وقيل الكاشح هو الذي اضر العبد لوجه في كسبه واما جمل هذا
 التمسك افضل لان في التمسك عليه منافع النفس وقهره كذا في العناية وغيره اقول فيه شيء وهو ان التمسك حينئذ ما يدل على افضلية الصدقة على التمسك

الكتاب

١٣١

١٣٢

١٣٣

١٣٤

١٣٥

وهو يحل بالترك على شريطة كما بيحاه والمعتبر في النفع والضرر بالنظر الى اوضاع التصرفات كما الى ما يتفق بحكم الحال باعتبار ما يلائم
 فانه لا يملكه ولا وصية وان كان يتفق نافعاً في بعض الاحوال ولكن الاوصى جهات بعد لا سيما لعدم الاهلية وقت المباشرة كما قلنا
 اذا قال اذا دركت ثلث مالي اقلان وصية لقصور اهليته فلا يملكه تقييداً وتعليقاً كما في الطلاق والعقاق بخلاف العبد المالك
 لان اهليته مستثناة والمانع من المولى يقع اضافته الى حال سقوطه قال لا تقصم وصية للمكاتب ان تركه فله ان يملكه لا يبيع بغير
 قول حنفية ولا تقصم عند المتعذر اما المكاتب فيل كل ماله ملكه فيه المستقبل فخرج عن ذلك والخلاف فيها معروف في موضع

الاشارة

الراوى نقله بمناء وقوله انه اوصى لانيه علم له بال لانيه في ان يكون ما يتعلق بغيره وامر دونه انتهى اقول ليس في ان الجواب بسد يد انا او اطلاقه اذا كان لفظ البائع
 في الاثر المزبور مما لا يمن كان باننا لم يمين على بلوغه زمان كيثكون معنى النافع حقيقة غير ان ذلك لا يثبت في اصل القصة فلو كان الراوى نقله بمناء فحقق
 انهم ان كذب في سنة ولا يخفى ما فيه وانما نيا فلان قوله وقوله انه اذا اوصى لانيه علم له بال لانيه في ان يكون ما يتعلق بغيره وامر دونه ممنوع جازاً فان معنى اوصى
 له بال لانيه وما يتعلق بغيره وامر دونه لا يملكه كما لا يخفى نعم لو كان المروى في الاثر انه اوصى الى انبياء لم يملكه الى يد كل كلمة اللام لم يلزم التناهي
 لان معنى اوصى اليه جعله وصية فيجوز ان يكون انبه عنه وصية في تخيره وامر دونه ولما كان المروى في ذلك انه اوصى لانيه علم له بال لم يبق للتناويل المذكور مجال قوله
 وهو يخرج الثواب بالترك على ورثته كما بيناه قال في الغاية قوله وهو يخرج الثواب جواب عن قوله ولانه نظر له بغيره الى نفسه في نيل الزلفى وقوله كما بينا اشارة الى قوله
 اولى لما فيه من الصدقة على القريب الى آخره فانه يعيد ما افضلية الترك في الثواب وتسويها فيه انتهى اقول فيه اشكال لانه ان اراد ان قوله كما بيناه اشارة
 الى قوله فالترك اولى لما فيه من الصدقة الى آخره اى الى آخر تعليل تلك المسئلة وهو ما يتفق عند قوله وان كانوا اغنيا يلزم ان لا يترك كلام المصنف به هنا فانه انما
 يمشى في صورة ان كانت الورثة فقراً فلا يحصل الجواب عن قول الشافعي وانه لا نظر له بغيره الى نفسه في نيل الزلفى في صورة ان كانوا اغنيا ويلزم ان لا يترك
 قول الشافعي فانه يعيد ما افضلية الترك في الثواب وتسويها فيه اذا افضلية متعينة حينئذ فلا معنى للترويد وان اراد بقوله الى آخره الى قوله والموصى به يملك
 القبول ليتناول صورة ان كانوا اغنيا يلزم ان لا يخرج كلام المصنف به هنا وكلام الشافعي ايضا في صورة ان كانوا اغنيا الا على القول الضعيف
 المذكور هنا كقبول وهو التخيير بين الوصية وتركها لا على القول المختار المذكور هناك اولاً وهو كون الوصية اولى من تركها وبالمجمل لا يخلو المقام على كل حال
 عن نوع الاختلاف قال بعض المتأخرين هنا بعد نقلنا في الغاية فيما ان الشافعي على قول ضعيف كما سبق ولا حاجة اليه في القصد انتهى اقول في ذلك ولا حاجة اليه في القصد وليس يصح
 اولاً افضلية في الترك في صورة ان كانت الورثة اغنيا بل افضلية فيها للوصية على القول المختار والوصية وتركها بيان فيها على القول الضعيف كما
 في السابق والمقصود هنا هو الجواب عن قول الشافعي وانه لا نظر له بغيره الى نفسه في نيل الزلفى ولا ريب ان لك المقصود ولا يحصل بقول المصنف هنا
 محذور الثواب بالترك على ورثته في صورة ان كانوا اغنيا الا بالتثبت بالقول الضعيف في تلك المسئلة وهو تساوي الوصية وتركها وعلى القول المختار
 فيما يكون الوصية افضل فلا تيسر احراز الثواب تبركاً فتمت الحاجة الى ذكر التساوي لئيم الجواب بالنظر الى تلك الصورة ايضا ومن هذا اورده بعض الفضلاء
 على ما في الدناية ما اورده ذلك لبعض ولم يذكر المقدمة القائلة ولا حاجة اليه في المقصود حيث قال فيه بحث فان التساوي فيه ضعيف ولذلك اورده المصنف
 بصيغة التعريض قوله ويجوز الوصية للحمل بالكل اذا وضع لاقبل من ستة اشهر وقت الوصية اى يجوز الوصية للحمل مش ان يقول اوصيت بثلث مال كذا
 بطن فلانة وبالحمل كما اذا اوصى بما في بطن جارية ولم يكن منه لكن بشرط ان يعلم انه موجود في البطن وقت الوصية له او به بان جارت به لاقبل من ستة
 اشهر من وقت الوصية على ما ذكره الطحاوي ومحمد الاسيوطي في شرح الكافي واختاره المصنف به او من وقت موت الموصى بان جارت به لاقبل من ستة اشهر
 من وقت موته على ما ذكره الفقهاء ابو الليث في نكتته الوصايا والامام الاسيوطي في شرح الطحاوي واختاره صاحب الدناية نهياً زبدة ما في الغاية وغاية
 قال بعض المتأخرين بعد ان شرح المقام بهذا السؤال اقول ليس معنى هذا الاختلاف على الاختلاف في انه بل كفى في صحة الوصية وجود الموصى له وبوقت
 موت الموصى اولاً بمرس ذلك من وجودها وقت الوصية ايضا لاتفاق مشائخنا على ان لا يملكها وجودها وقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا
 لانها تملك بعد الموت فلا بد من وجودها اذ ذاك دون وقت الايجاب بل ليس ما ذكره الامام هاشم بن عمار وسبجى ايضا انه لو قال اوصيت بثلث مالي

الاشارة

قال في الوصية المحل في ذلك موضع كقول مستقيم في الوصية أما الأول فلأن الوصية استخلاف من جهة كونه يجعله خليفة في بعض ماله والآخر
سلم خليفة في كونه فلذلك في الوصية إذا هي لغيره لا يرد بالرفق منه من معنى التعليك بخلاف العبة لأنها تعليق محض ولا داية لأحد عليه يملكه شيئا

فلان وليس له مال ثم استفاد ما لا كان للموصي له ثلث ما تركه صاحب المحيط فلما علم أن الأصل أنه إذا وصي بثلث ماله لبني فلان وليس فلان
ابن يوم الوصية ثم حدث له بنون بعد ذلك ومات الموصي كان الثلث للذين حدثوا من بينه فبين ان منشار الاختلاف ليس بذلك بل خصوصية في المسئلة في غير
الطحاوي ولم يثبت لها غيره وهي ان المفهوم عرفا ولغة اذا قيل او وصيت لماني بطنا بكذا كونه موجودا في بطنا وفندا لان المعنى لما ثبت وتحقق في بطنا في هذا
الى هنا كلام ذلك لبعض أقول فيه اختلاف فاحش فان قوله لاتفاق مشائخنا على ان الشرط لصحتها وجودها وقت الموت فخطا وقت الوصية ممنوع
كيف وقد وضع في المحيط والذخيرة فصل ملحة لبيان ان المعبر بصحة الايجاب في الوصايا وجود الموصي به يوم موت الموصي او وجوده يوم الوصية وذكرنا ان
هذا الفصل لان الموصي به اذا كان معنيا بغير صحة الايجاب وجوده ويوم الوصية حتى ان من وصي لانسان بعين لا يملك ثم ملكه يوما من الدهر لا تصح الوصية
واذا كان بعين الموصي به في ملك الموصي يوم الوصية فالوصية تتعلق به حتى اذا ملك ذلك بعين تبطل الوصية ومتى كان الموصي به غير معين وهو شائع في
بعض المسئلة فذلك المعبر بصحة الايجاب وجود الموصي به يوم الوصية وتعلق الوصية به فلو قال او وصيت لك بثلث غنمي او بثلث من غنمي وليس في ملكه غنم يوم الوصية
لا تصح الوصية حتى لو وجدت للموصي اغانم بعد ذلك قبل ان يموت لا يكون للموصي له من الاغانم المحاذة شيء ومتى كان الموصي به غير معين وهو شائع في جميع المسئلة
يعتبر بصحة الايجاب وجود الموصي به يوم موت الموصي فاذا وصي لرجل بثلث ماله وله مال فملك لك المال واكتب بالافخيرة فان ثلث ماله الذي كتبه للموصي
و لم يتعلق الوصية بالمال الموجود يوم الوصية حتى لا تبطل بهلاكه انتهى فقد ظهر بذلك ان المعبر بصحة الايجاب في اكثر اقسام الوصايا وجود الموصي به وقت
الوصية لا وقت الموت فلما معنى لقوله لاتفاق مشائخنا على ان الشرط لصحتها وجودها اي وجود الموصي له وقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا وقوله
في تفسير ذلك اننا نملك بعد الموت فلا بد من وجودها اذ ذلك دون وقت الايجاب ليس تمام لان سبب الاستحقاق هو الوصية فجزان يعتبر وجودها
وقت وجود ذلك لسبب كما يجوز ان يعتبر وجودها وقت تحقق الحكم وهو الملك ومن هذا نشأ الاختلاف الواقع بين المشائخ على ما مر من قبل وقوله بديل
الامام قاضيان وسي ايضا انه لو قال او وصيت بثلث مالى فلان وليس له مال ثم استفاد ما لا كان للموصي له ثلث ما تركه ليس صحيح لان ذلك انما يكون دليلا
على كون المعبر وقت الموت فيما اذا كان الموصي به غير معين وهو شائع في جميع المسئلة كما هو الحال في قوله او وصيت بثلث مالى فلان لا فيما اذا كان للموصي
معنيا كما فينا نحن فيه وعن هذا قال صاحب النشائية وغيره في شرح تلك المسئلة التي سجي في الكتاب هذا اذا كان الموصي به غير معين وهو شائع في جميع المسئلة كما
اسم المال واما اذا كان معنيا في نوع من المال فالحكم بخلافه وتعلقوا عن الذخيرة ما نقلناه عن المحيط والذخيرة من التفصيل فيما مرنا فاقوله وبديل ما ذكره
نقلنا من الاصل ان اذا وصي بثلث ماله لبني فلان وليس فلان ابن يوم الوصية ثم حدث له بنون بعد ذلك ومات الموصي كان الثلث للذين حدثوا من بينه
ليس تمام لان ما ذكره صاحب المحيط هناك جواب ظاهر الرواية ولا يلزم منه ان يكون الجواب في غير ظاهر الرواية ايضا كذلك سيما عند الطحاوي فمن غير
الاتفاق بذلك وعن هذا قال صاحب البرائع لم يعتبر ذلك من وقت الموت في ظاهر الرواية وعند الطحاوي من وقت وجود الوصية انتهى وقوله فبين ان منشار
الاختلاف ليس بذلك بل خصوصية في المسئلة اعتبر بها الطحاوي ولم يثبت لها غيره وهي ان المفهوم عرفا ولغة اذا قيل او وصيت لماني بطنا بكذا كونه موجودا
في بطنا وتقسما لا يصح الا ان سلم جاز ان المفهوم عرفا ولغة اذا قيل او وصيت لماني بطنا بكذا كونه موجودا وقت قبل كفي كونه موجودا وقت موت الموصي
لشبهت حكم الوصية عند موته وكيف يتصور من ساطين النعمانية اصحاب ظاهر الرواية ان لا يثبتوا الا يفهم من الكلام عرفا ولغة ولا ينبغي ان يسلب
احد منهم النسخة عن شيء من اللغة والعرف فضلا عن الغفلة معناها وقوله لان المعنى لما ثبت وتحقق في بطنا في هذا الوقت بكم تحت بل المعنى لما ثبت وتحقق

الطحاوي

بعض المسئلة

بعض المسئلة

الاختلاف

بعض المسئلة

وقال أبو يوسف يكون رجوعا لأن الرجوع نفى في الحال والجو دنفى في الماضي والحال فاولى ان يكون رجوعا

في قوله لا يتناول اسم الجارية صح اشتناؤه من الجارية وان يكون ذلك لقياس مرده دليلا مستقلا على صحة اشتناؤه المحل في مستلنا به لکن فيه بحث وهو انه
 كيف يتم الاستدلال بعد تناول اسم الجارية المحل على صحة اشتناؤه منها ومعنى الاشتناؤه حقيقة خلاف ذلك فان معناه هو الاخراج عما يتناول صدر الكلام كما هو
 المتعارف او يمنع عن قول بعض ما تناوله صدر الكلام كما افقار صاحب توضيح وقال لمصنفه في باب الاشتناؤه من كتاب الاقرار الاشتناؤه الاولاه لعل تحت
 اللفظ وعلى كل حال من التبعيرات فتناول صدر الكلام المستثنى مما لا يدور في الاشتناؤه حقيقة الذي هو لمصنفه واما المنقطع فصيغة الاشتناؤه مجازية كما عرف في محله
 سيما في كتيب الاصول ويمكن ان يقال ان صيغة الاشتناؤه وان كانت مجازية في المنقطع الا ان لفظ الاشتناؤه حقيقة اصطلاحية في القسمين معا كما نص عليه صاحب التوضيح
 في فصل الاشتناؤه فيجوز ان يراد بالاشتناؤه المذكور في هذه المسئلة هو الاشتناؤه المنقطع وهو لا يقتضي تناول صدر الكلام المستثنى بل ينافي ذلك فغيره التفسير في باب الاشتناؤه
 بعد كلام السابق وفيه إشارة الى ما يقال المحل خبر من الامم قبل الانفصال كاليد والرجل ولو اشتني اليد والرجل لم يخرج فكذا المحل وذلك لان اسم الجارية يتناولها
 انتهى واعتبر من بعض الفضلاء على قوله لان اسم الجارية يتناولها حيث قال ان اراد مقصود لم يكن كذلك وان اراد بها فالحل كذلك انتهى اقول هذا في غاية اسقوط اذا
 ان المراد ان مما يتناولها مقصودا وقوله لعل في المحل ليس في اشتناؤه بل في اشتناؤه فيما اذا قال او صحت هذه الجارية يتناولها بجميع اجزائها حقيقة مقصودا
 او لا من لا يتناولها الجارية بدون ينيها او جليلا ونحو ذلك لا مقتضى الانتقال بها بدون اجزائها حقيقة لعدم انفكاكها عنها بخلاف المحل فانه ليس يحرم منها حقيقة
 قبل الانفصال ايضا بل هو بمنزلة الجوز منها عند اتصالها بها كما صرح به مصنف في البيوع ويمكن انفكاكها عنه بوضعا اياه فجاز ان لا يكون مقصود عند اتصالها
 كما لا يخفى ثم قال صاحب المعانيه فان قيل كيف يصح الاشتناؤه وهو تصرف لفظي لا يدور على ما لا يتناول لفظه فاجاب ان صحته باعتبار تقريره للموسى فكيف لا
 قبل الوصية كما لو قال وصيت فلان بالف درهم الا فرسا فان الوصية في الالف محمولة والاشتناؤه ايضا صحيح في تقريره ملكه في الفرس لا باعتبار خروج من اشتناؤه
 فانه لم يكن داخل انتى وقال بعض الفضلاء فيه بحث فانه صرح في كتاب الاقرار ان لا يتناول لفظ مقصود ابل يدخل فيه تبعا لا يصح اشتناؤه لان اشتناؤه تصرف
 لفظي ولو صح الاشتناؤه باعتبار تقرير الملك لعم في الاقرار ايضا اشتناؤه البناء من الدار لغير من انما تم والاشتماء من بيتان فليتأمل في الفرق انتهى وقصد بعض المتأخرين
 عنه فقال فان قلت ليحل حينئذ ما ذكره في كتاب الاقرار انه لو قال هذه الدار لفلان الابناء وما فانه في فلفظ الدار والبناء فلان الدار اسم لما او ر عليه لفظ والبناء
 يدخل تبعا والاشتناؤه انما يصح ما يتناول لفظه فكذا لا يتبع حكمه بطلان الاشتناؤه هناك ولم يصح به باعتبار تقرير الملك كما محموا به هنا قلت انما يصح ذلك
 لا استلزامه ابطال حق ثبت بالاقرار لم يلزم ذلك في الوصية لانها تصح بصح الرجوع عنه فاية ان كل الاشتناؤه على الرجوع عنها في حق التابع انتهى اقول جوابا ليس يتم
 فان ابطال حق ثبت بالاقرار انما يلزم في تلك المسئلة المذكورة في كتاب الاقرار على تقدير ان لا يصح الاشتناؤه فليس البناء والمقر له واما على تقدير ان يصح الاشتناؤه
 فيما يلزم ابطال ذلك صلا او تصيد الاقرار حينئذ مخصوصا ببناء الدار او قدر في مباحث الاشتناؤه ان حكم الكلام يتوقف فيما وقع فيه الاشتناؤه على
 تمام الحكم بذكره استثنى فيثبت الحكم فيما عداه استثنى فيصير معنى قوله مثلا هذه الدار لفلان الابناء وما على تقدير ان يصح الاشتناؤه غير بناء هذه الدار لفلان وهذا ينبغي
 التناقص المتوهم بين اول الكلام وآخره في امثلة الاشتناؤه قطره لوضع الاشتناؤه في مسئلة الاقرار لم يلزم ذلك ابطال حق ثبت بالاقرار فظاهر انه انما يصح الاشتناؤه
 فيما عدا الرجوع عن الوصية في التابع ليس ببناء الدار كما ان الامر كذلك في الاشياء التي لا يكون فيها اشتناؤه ولا يلزم ان يكون ذلك من قبيل التزام الم لم يلزم فان مسئلة جواز الرجوع
 عن الوصية في تبعها صليها وتعارفها بغيره مسئلة قوله وقال أبو يوسف يكون رجوعا لان الرجوع نفى في الحال والجو دنفى في الماضي والحال فاولى
 ان يكون رجوعا قال بعض المتأخرين قلت هذا كلام ظاهر فالافتناء في الرجوع منها بمنزلة فسخها ورفضها في الجوز وبمعنى سلبها ونفى وقوعها ودين هذا من ذلك

بالحال

او لا يصح

وهذا هو الذي يرواه السدس فان لم يسلط السدس في اللغة عبا عن السدس ويذكر في بابهم من سلكوا
فيما لم يذكروا في كتابهم كان في عرفهم في عرفنا السدس

من السدس فكيف جعله السدس قلت جعله سبناه لما ذكره في الكتاب من الاثر والنتيجة انتهى اقول الجواب منطوقه لان ما ذكرني الكتاب انما يستدعي جعل السدس
السدس لاجل اخص الانصبا الذي هو اقلها من السدس وكلام السائل في الثاني دون الاول كما ترى وانما في الجواب ما يفهم مما ذكرني النهاية لقلا عن السدس
وهو ان اقل الانصبا باعتبار الاصل وهو القرابة انما هو السدس واما الشئ فانما هو اقلها باعتبار العارض وهو الزوجة وما يكون عارضاً في مرتبة ما هو اصل المصداق
فيصل اللفظ على اقل ما يتحقق من السدس بالقرابة وهو السدس ثم قال صاحب العناية واعلم ان عبارة الشارح والشارحين في هذا الموضع اختلفت اختلافا لا يكاد يحل
منه شئ سبب ذلك اختلاف اية السدس والجماع الصغير قال في الكافي في فعل رواية الاصل جزاء بصيغة رد نقصان عن السدس ولم يجوز الزيادة على السدس
وعلى رواية الجماع الصغير جزاء الزيادة على السدس ولم يجوز نقصان عن السدس ورواية المصنف رد مخالفت كل واحدة منهما لان قوله الا ان نقص عن السدس فقيم
لا السدس ليس في رواية السدس وقوله لا يزداد عليه ليس في رواية الجماع الصغير فاما انما اطلع على رواية في رواية فاما انما اطلع على رواية في رواية فاما انما اطلع على رواية في رواية
وقد صرح في الكافي بان ابا بصير في رواية الاصل نقصان عن السدس ولم يجوز الزيادة على السدس ورواية الجماع الصغير الزيادة على السدس
ولم يجوز نقصان عن السدس فقلت صاحب العناية ما في الكافي على وجه الارض او معنى رواية المصنف رد ما صرح به الشارح المزبور في صدر المسئلة ان ابا بصير في
لم يجوز نقصان عن السدس لا الزيادة عليه فلا حرج فيكون هذه الرواية منافية لكل واحدة من روايتي السدس والجماع الصغير لا تحيل الجمع بينهما كما لا يخفى فلا بد
لقوله واما انما اجمع بينهما وادرج بعض الفضل على قوله ولا يزداد عليه ليس في رواية الجماع الصغير حيث قال فيه تامل فان الظاهر ان المراد في الزيادة على السدس
اذ نقص اخص السدس لا مطلقاً فحينئذ يكون ما في الكتاب واية الجماع الصغير انتهى اقول ليس هنا مستقيم فان التعليل الذي ذكره المصنف من قبل
ابي بصير في قوله ولا ان السدس هو السدس الى آخره يقتضي الاحالة ان يكون المراد بان في الكتاب نفى الزيادة على السدس مطلقاً كما يقتضي ان يكون المراد بنفي النقصان
عن السدس مطلقاً لا محال لان يكون المراد بـ رواية الجماع الصغير لا محال لان يكون المراد بـ رواية الاصل وقد كنت نبتت عليه في امر انفا قوله ولان لا يذكر
يراد به السدس الى آخره قال صاحب العناية قوله لا يزداد عليه السدس الى آخره شكل لانه وقع في بعض نسخ الهداية فيعطى ما ذكرنا وفي بعضها فيعطى الاقل منها فسر الاول
بعض الشارحين فقال يعني انه كان اخص سهام الورثة اقل من السدس يعطى السدس بما ذكرنا ان السهم حيازة عن السدس وان كان اخص السهام اكثر منه يعطى
لان السهم يذكر ويراد به سهم من سهام الورثة عملاً بالدينيين فان كان مراده بقوله ذلك اخص السهام وان كان اكثر من السدس فليس ذلك بدليل لما في الكتاب
فان غير الزيادة على السدس في الكتاب ولا يرد عليه وان كان مراده السدس فماتمه عمل بالدينيين انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء على قوله فان قال في
الكتاب لا يزداد عليه حيث قال فيه بحث اوليس المراد في الزيادة مطلقاً بل على تقدير كون اخص السهام ناقصاً عن السدس فيصير ذلك دليلاً لما في الكتاب انتهى اقول
قدمنا خيرة ان قول المصنف في تعليل هذه المسئلة من قبل ابي بصير في قوله ولا ان السهم هو السدس هو المردى عن ابن مسعود رضي الله عنه وقدر فعه الى النبي صلى الله
عليه وسلم كون المراد من مسئلة الكتاب نفى الزيادة مطلقاً فلا يصلح ما ذكره بعض الشارحين دليلاً عليه كما قاله صاحب العناية ثم قال صاحب العناية واما الثانية وهو قوله
فيعطى الاقل منها فتوجه الى ان نقصان عن السدس في الكتاب الا ان نقص عن السدس فقيم له السدس وايضا قوله ما ذكرنا ان اراد به السدس فلا يتعلق بقوله
وقد يذكر ويراد به سهم من سهام الورثة بالدليل لانه يتم قبول ما يرد عليه من الاداء الى انقصان عن السدس انتهى و
بعض الفضلاء ان يجب عن قوله وايضا قوله ما ذكرنا الى آخره حيث قال لم لا يجوز ان يكون معنى الكلام ان السهم يذكر ويراد به السدس ويراد به سهم من سهام الورثة
فيعطى السدس تسوية بآثار ابن مسعود رضي الله عنه فليثما على انما اقول ليس هذا في نفسه بل ان اثر ابن مسعود هو الدليل الاول فلو كان معنى الدليل الثاني ما ذكره

[illegible]

باب العتق في مرض الموت

قال من اعتق في عرضه عبداً أو بعل وجاني أو زهوب فذلك كله جائز وهو معتبر من الثلث ولا يضر به مع أصحاب الرضا يا

قوله واذا اقر المرعص لامرأة بدين او وصى لها بشئ او وهب لها ثم تزوجها ثم مات جاز الاقرار وطلبت الوصية والمتهمة قال صاحب النهاية ونهاجنا على ان المستعبر في جواز الوصية فساد كون الموصى له وارثا وغير وارث يوم الموت لا يوم الوصية والمستعبر في فساد الاقرار وجازه كون المقر له وارثا للمحال لان الاقرار تملك للمحال متى كان المقر له وارثا يوم الاقرار لا يصح اقراره اذا كان المقر له نصيا انتهى وفيه اثره في نفي التفسير صاحب الغاية اقول في عبارتها خلل حيث قال لان الاقرار تملك للمحال مع انهم قد صرحوا في كتاب الاقرار بان الاقرار ليس بملك بل هو انطباع للمقر به وقالوا ولهذا الواو اقر لغيره بالمال والمقر له يعلم انه كاذب في اقراره لا يحل له اخذه وفروعا على ذلك مسائل كثيرة منها ان المرعص اذا اقر بجميع ماله لا يصح مع اقراره ولا يتوقف على اجازة الورثة ولو كان تملكيا متبذرا لم ينفذ الا بقدر الثلث عند عدم اجازة ثم نعم العبارة ان يقال لان الاقرار تصرف في الحال كما قال المصنف في اوائل كتاب الوصايا فتكر قوله وكذا لو كان الابن عبدا او مكاتباً فاعتق لما ذكرنا قال صاحب النهاية والغاية في شرح هذا المقام اسي لا يصح الوصية والمتهمة لان الوصية مضافة الى وقت الموت اما اذا اقر بدين ثم مات قبل الموت لم يذكر ههنا وذكر في كتاب الاقرار انه لم يكن عليه اسي على العبد بن يعجب انتهى اقول لا يخفى على ذي فطنة سليمة ان ذهب اليه في شرح هذا المقام ما ياباه سرد المعنى وانما نظام الكلام فانها محتمل قول المصنف ره وكذا لو كان الابن عبدا او مكاتباً على عدم صحة الوصية والمتهمة فقط مع ان الظاهر من قوله المذكور عدم الصحة للصورة الثالث المذكورة فيما قبل جميعا وهي الاقرار والمتهمة والوصية لانه كان عاملا لما في هذه المسئلة السابقة فان نظام اطلاق التشبيه في قوله وكذا لو كان الابن عبدا او مكاتباً يقتضي العموم لما في هذه المسئلة ايضا مع انضمام قوله لما ذكرنا اليها فان ما ذكره من قبل من الدليل يدل على عدم الصحة في الصورة الثالث جميعا بل ارباب ثم ان قوله اما اذا اقر له بدين ثم مات قبل الموت لم يذكر ههنا ان اراد بذلك ان صورة الاقرار لم تذكر ههنا بعينها صراحة فهو مسلم لم يصرح بالوصية والمتهمة لم يذكرها ههنا بعينها صراحة بل اندرجنا في اشارة قوله وكذا لو كان الابن عبدا او مكاتباً فاعتق فاما معنى جعل هذه المسئلة شاملة لصوتي الوصية والمتهمة دون صورة الاقرار وان اراد بذلك ان صورة الاقرار لم يذكر ههنا اصلا لا صراحة بعينها ولا اندرجنا في اطلاق اشارة شئ فهو ممنوع فان مسئلتنا هذه مع ما قبلها من مسائل اجماع الصغرى ولفظ اجماع الصغرى ههنا على ما نقل في غاية البيان هكذا قال في المرعص اقر لانه وهو نصراني او وهب له مائة فقبضها او وصى له وصية ثم اسلم الابن ثم مات الرجل قال ذلك كله باطل وكذلك لو كان الابن عبدا فاعتق في هذا انتهى ولا يذهب عليك ان صورة الاقرار وصوتي الوصية والمتهمة سيان في الاندراج تحت اطلاق اشارة قوله وكذلك لو كان الابن عبدا فاعتق في هذا فاعتق ان مراد المصنف به بقوله وكذا لو كان الابن عبدا او مكاتباً فاعتق لما ذكرنا به وانما سبطل الاقرار والمتهمة والوصية كلها في هذه المسئلة ايضا لدليل ذكرناه في المسئلة السابقة وان مراده بقوله وذكر في كتاب الاقرار الى قوله قال والتعديبيان ان في صورة الاقرار رواية للصحة ايضا وكذا في صورة المتهمة واما في صورة الوصية فلا رواية للصحة اصلا تبصر ترشد

باب التفتق في المرض قال جمهور الشرح الاعماق في المرض من انواع الوصية لكن لما كان له احكام مخصوصة افرد به بابا ملحقا بآخره عن مخرج

الوصية لان الله تعالى يقول في قتل المؤمن الذي يصدق بالوصية بل هو امر مغلط للوصية حقيقة فان الوصية اسباب لبعث الموت
ونبه الخبز غير مضان كما سيصح به المصنف رة فكيف يكون هذا من النواع الوصية نعم انه في حكم الوصية اذا وجدني مرض الموت حينئذ حيث يقسم من الثلث لا من
جميع المال كما سياتي ايضا في الكتاب فالوجه ان يقال لما كان الاطلاق في المرض امر مغاير لتحقيق الوصية ولكن كان في حكمها افرده باب ملحة واخره

وفي بعض النسخ فهو وصية مكان في جملته والاعتبار الثالث والضرب مع احوال الوصايا الاخوية الوصية لا بها الجواب بعد الموت وهذا غير مضاف
 واعتباره من الثالث لتعلق حق الوارث بالوصية لا بالاعتبار الثالث والضرب مع احوال الوصايا الاخوية الوصية لا بها الجواب بعد الموت وهذا غير مضاف
 فهو من الثالث وان اوجب في حال صحته اعتبار الجاهل الاضافة مدخل الحق مما تقدم من التصرف فالتصريف في حاله العقد كان صحيحا فهو من جميع المال وان
 وصية من الثالث وكل من مرض صحته فمكحل العصة لان بالبرهان ان لا حق لاحد في حاله قال وان جازي ثم اعتق وضاق الثالث عنهما فالحياة الى عند
 ابي حنيفة وان اعتق نوحى فها هو موافق الحق اولى في المسئلتين والاصل فيه الوصايا اذا لم يكن فيها ما جاوز الثالث فكل ما جاوز يضرب بجميع وصية
 والثالث لا يقدم البعض على البعض الا لعلق الموقع في المرض والعق المعلق بموت الموصي والتبديل في التصرف والحياة في البيع اذا وقعت في المرض كان الوصايا قد
 تساوت والتساوي اسبب الاستحقاق يجب التساوي في نفس الاستحقاق وانما تقدم العتق الذي ذكرناه انقلابه او وفاته لا يقطع الفسخ
 مرجعه الموصي غيره بل يخطه وكذلك الحياة لا يخطه الفسخ مرجعه الموصي اذا قدم ذلك فباقي الثالث بعد ذلك يستوفيه من سواه من اهل الوصايا
 ولا يقدم البعض على البعض كما في الحياة ان الحق اقوى لانه يخطه الفسخ والحياة لا يخطها ولا معتبر بالتقدم في الذكر لانه لا يوجب التقدم في الترتيب
 وله ان الحياة اقوى لانها تثبت في ضمن عقد المعاوضة فكان تدرجها معناه لا بصيغته والاعتناق تبرع صيغة ومعنى
 فاذا وجدت الحياة او الفسخ او الضعف واذا وجد العتق او لا وتبطل وهو لا يخلل الدفع كان من ضروريه المزا حكمة
 من حقيقة الوصية كونهما في الاصل قوله وفي بعض النسخ فهو وصية كان قوله جائز اقول في عبارة المصنف هنا تسامح فان قوله جائز في النسخة الاولى محمول في
 الكلام وقوله فهو وصية في هذه النسخة موضوع ومحمول فكيف يكون الثاني مكان الاول فالظاهر ان يقال مكان قوله فذلك كله جائز قوله وانما قدم لعلق الذكر
 ذكرنا انقلابه اقوى فانه لا يخطه الفسخ من جهة الموصي وغيره يخطه الفسخ وكذا الحياة لا يخطه الفسخ من جهة الموصي اقول في هذا التحريم قصور بل ظل اما اول فلان قيد
 من جهة الموصي في قوله فانه لا يخطه الفسخ من جهة الموصي حشو مفيد لانه يدل بطريق مفهوم المخالفة معتبر عندنا ايضا في الروايات كما صرحوا به على ان من يخطه
 الفسخ من جهة غير الموصي كما في الحياة مع ان الفسخ لا يخطق لعلق من جهة اصلا وان الحق بالحياة من جهة غير الموصي وهو المشتري واما ثانيا فلان قوله وغيره
 يخطق الفسخ يوجبهم باطلا فانه ان يخطق الفسخ الحياة ايضا من جهة الموصي مع انه قال وكذا الحياة لا يخطه الفسخ من جهة الموصي فالحق في تحريم هذا المقام ان يقال
 فانه لا يخطه الفسخ اصلا والحياة لا يخطها الفسخ من جهة الموصي واما غير ما يخطها الفسخ من جهة الموصي وغير الموصي ايضا ثم ان كثير من الشراح منهم صاحب الغنية
 قالوا في تفسير قول المصنف به هنا وغيره يخطه الفسخ اي غير لعلق الموقع يخطه الفسخ كالموصية بالعتق والوصية بالمال انتهى اقول ليس ذاك بسديد فان لعلق
 المعلق غير لعلق الموقع ولذا عطفه المصنف به عليه فيما قبل حيث قال الا لعلق الموقع في المرض ولعلق المعلق بموت الموصي كالتمبير الصحيح مع انه لا يخفى
 ان لعلق المعلق ايضا لا يخطه الفسخ عندنا والحق ان يقال في تفسير قوله وغيره يخطه الفسخ اي غير لعلق الذي ذكرناه انقلابه وهو لعلق الموقع في المرض ولعلق
 يخطق بموت الموصي فحينئذ يستقيم المعنى جدا كما لا يخفى واللفظ ايضا يساعده لاحتمال فان لعلق الذي ذكرنا يخطق الموقع ولعلق المعلق كما ترى قوله
 واذا قدم ذلك فما بقي من الثالث بعد ذلك لا يستوي فيه من سواه من اهل الوصايا قال صاحب النهاية في تفسير قوله يستوي فيه من سواه اي سوى لعلق
 والحياة واتفق اثره صاحب الغنية اقول فيه سماجة ظاهرة فان كلمة من قوله مع اجماعنا في هذا التفسير جدا كما لا يخفى وكذا قوله من اصل الوصايا بعد قوله من اجماعنا
 نينا في ذلك كما ترى فالوجه في تفسير ذلك ان يقال اي سوى لعلق والذي حو لي له او سوى اهل لعلق والحياة نعم يمكن تقدير المضاف في تفسير الشارحين
 المذاهب بين وهو لفظ الابل او لفظ الصاحب كانه خلاف الظاهر في مقام التفسير او المقصود من التفسير لكشف البيان لا الاختفاء والنعمة فثبتت السماجة في
 تفسيرها المذكور لا محالة قوله كما في الخلافية قال صاحب النهاية في بيان الخلافية وهي التي قدم فيها الحياة على العتق وتبعه العيني اقول هذا شرح فاسد لان
 الخلاف بين ابي حنيفة به وصاحبه في كلتا المسئلتين المذكورتين وهما التي قدم فيها الحياة على العتق والتي قدم فيها العتق على الحياة والدليل المذكور
 من قبلها وكذا الدليل المذكور من قبله تبيينان في تنبك المسئلتين متعابلا لكافة كما لا يخفى على ذي مسكة فلا وجه لتفسير الخلافية هنا بما يخص المسئلة الاولى منها
 والصواب في بيانها ان يقال هي التي جرت فيها العتق والحياة سواء قدم لعلق في الحياة او قدم في الحياة لعلق قوله ولا معتبر بالتقديم في الذكر لانه لا يوجب التقدم في الثبوت قال
 في العناية الا يرى انه اذا وصى بثلاث ماله فلان فلان فلان كان بينهم ثلثا وصل او فصل ولا عبرة للسبب فذلك ههنا انتهى وبهذا ذكر في النهاية وفي معارج الدلالة
 نقلا عن الاسرار اقول تعال ان يقول حكمه الا ايضا في سورة التنبؤ نازل وقت موت الموصي في حق كل واحد منهم لان الوصية تملك مضاف الى ما لا يملك
 فكان فيها معنى التعاقب والحكم في التعديلات نيزل عند وجوب الشرط وزمان تحقق الشرط الذي هو الموت في حق كل واحد منهم في صورة
 التنبؤ زمان واحد فلماذا كان الثالث الموصي به لهم بنعيم انما لما بخلاف ما نحن فيه فان لعلق الموقع في المرض من غير مضاف الى ما بعد الموت و
 كذا الحياة في البيع اذا وقعت في المرض المنع وجب الحكم في الحال لا محالة فينبغي ان يثبت الحكم في المقدم في الذكر قبل ان يثبت في المؤخر فيه فاقرت

يَا أَيُّهَا الْوَحِيدُ يَا الْيَسَّزُ وَالْخَزْمَةُ وَالْهَمُّ

١٦

[illegible]

الموالي فالنصف لعمته والباقي لا ورثه تغذر لجمع بين الحقيقة والجهاد أقول أقام الله على ما بيننا إلى عموم الجهاد صيانة الكلام الناقص عن الله في حق الله
والصير إلى عموم الجهاد مخلص مع وفاء في دفع الجمع بين الحقيقة والجهاد وطريقه من هذا إلى ما كان للموصى في عتقه أنهم من أن يكون الجهاد في الدنيا
كما في متفق نفسه أو بطريق البسيطة كما في عتقه فليست من

[illegible]

لا يثبت عند الموت فيتعبر بغيره من الاشياء بعد موته من غير ان يثبت في حياته ان يثبت له الملك لان القوة الغلة المحركة
جاءت من موته والعقل على ما له من القوة فاقضى ذلك جواز ان الوصية بالطريق الاول ان يثبت له الامانة للعدم والحق في الامانة عليها
اصلا ولا يثبت عند موته لان ذلك لا يثبت تحت الوصية بخلاف الوصية بالثمن لان الوصية بالثمن مقصود اقل من الوصية بالثمن الصرا

باب وصية الامة

قال

واذا اوصى يهودي او نصراني ببيعة او كنيسة في حياته ثم مات فهو ميراث لان ميراث الوصية عند الوصية لا يثبت عند موته
ولا يثبت فكذا هذا ولما كان من موصية في حياته ثم مات فهو ميراث لان ميراث الوصية عند الوصية لا يثبت عند موته

او يثبتها ثم مات فاني ببيتنا من الولد واني ضرعها من اللبن وما على ظهور من الصوف ثم يوصي الموصي سوا ذلك ابراهيم لم يقل اقول في غير هذه المسئلة سبيل الوصية
سابقة فان الاطلاق استفاد من قوله في وليها سوا ذلك ابراهيم لم يقل لاني سبب تقييد صوف بقوله ابراهيم قال ومن اوصى لم يل بصوف فمحنة ابراهيم الاولى ما ذكر
في الكافي حيث ترك فيه قيد ابراهيم مصدر المسئلة او ما ذكر في البداية حيث ترك فيها قوله في وليها سوا ذلك ابراهيم لم يقل تدبر قوله لانه ايجاب عند الموت فيعتبر
قيام هذه الاشياء يومئذ اقول لا ينبغي على ان هذا التحليل يقتضي تقدم من سلك في الثمرة والغلة فان الايجاب ايجاب بعد الموت في كل الصور مع انه يقع فيما تقدم
على القام يومئذ وعلى الاحاط بعد الايضان كقيد الابد في الثمرة وبدون ذكره الايضان الغلة نعم كان المصنف قد قصد تدارك ذلك بقوله وفيها بخلاف ما تقدم الى آخر
الا ان هذا التحليل بهنا بقي خاليا عن القامدة وانما يحصل وجه هذه المسئلة ما ذكره في الفرق الآتي قوله الا ان في الثمرة والغلة احد ومتى جاء الشرع بورود
عليها كالمعاملة والاجارة فاقضى ذلك جوازه في الوصية بالطريق الاول قال بعض المتأخرين يرد عليه ان لنا اصلا آخر وهو ان الثابت بخلاف القياس
مستصور على مورد ولا يقياس عليه غير فكيف يحتج به انتهى اقول لا ورود لما توهم بل هو ساقط جدا فان بناء ان يكون احاق الوصية بالثمرة والغلة بالمعاملة
والاجارة بطريق القياس وليس كذلك بل هو بطريق دلالة النص صريح في ثمة ليه قطعا قول المصنف في طريق الاول في قوله فاقضى ذلك جوازه في الوصية بالطريق
الاول لان الاولية انما تصور في الدلالة دون القياس وكون الشيء ثابتا بخلاف القياس اثنا في القياس عليه لان من شرط القياس ان لا يكون مقتضى
معنى ولا عن سنن القياس دون الاطلاق به بطريق الدلالة وقدر انظارنا في الكتاب وشروحه فكيف خفي على ذلك لبعض ثم اقول بقي لنا شيء فيما ذكره
المصنف وهو ان عقد المعاملة باطل غير مشروع عند ابي حنيفة كما تقر في موضع فتقوله ههنا جاء الشرع بورود العقد عليها كالمعاملة لا يمتشي على قول
ابي حنيفة وهو انما يمتشي على قول صاحبيه فان عقد المعاملة مشروع عندها والمسئلة التي نحن فيها مما اتفقوا عليه فكيف ينبغي وليها على ما اختلفوا فيقال
باب وصية الذي ذكر وصية الذي بعد وصية المسلم لان الكفار يعقون بالمسلمين في احكام المعاملات بطريق التبعية فذكر التابع بعد المتبوع كذا قالوا اقول
أكثر ما ذكر في هذا الباب ليس من قبيل المعاملات كما ترى فتغليب الاقل على الاكثر غير معقول والاظهر ان يقال لما كان لبعض وصايا الكفار احكام خاصة
ذكر وصية في باب على مائة ذنوب خاسم قوله واذا اوصى يهودي او نصراني ببيعة او كنيسة في حياته ثم مات فهو ميراث لان ميراث الوصية عند الوصية
والوقت عند يورث ولا يثبت فكذا هذا وما عند ههنا فلان هذه معصية فلا تصح عندها قال صاحب العناية في شرح هذا المقام اذا اوصى يهودي او نصراني ببيعة او كنيسة
صحة ثم مات فهو ميراث بالاتفاق فيما بين اصحابنا في اختلاف التخرج المأذة فلان ميراث الوصية عند ابي حنيفة كذا كان مسلم فان اوصى المسلم في حال حيوة
موروث بعد موته لكونه غير لازم فهذا الاول وما عند ههنا فان هذه الوصية معصية فلا تصح اليها لفظه اقول في مثل من جوه الاول انه صرف البيعة الى اليهود
والكنيسة الى النصارى وهو مخالف لما ذكره نفسه وسائر الشراح في كتاب اجماع من ان الكنيسة اسم لمعبدا النصارى وكذلك البيعة اسم لمعبداهم مطلقا في
الاصل ثم غلب استعمال الكنيسة لمعبدا اليهود والبيعة للنصارى وعبارة الكتاب ههنا تقتضي صرف البيعة الى النصارى والكنيسة الى اليهود بطريق المعنى
والنشر الغير المرتب والاشكال في ذلك المأذة وقال بعده فلان ميراث الوصية عند ابي حنيفة كذا قال صاحب ابان حنيفة ره فاحصر ابان حنيفة ره اولادها وطرقا ثانيا وكان لا يلزم
الاظهار الثاني في مقام الاضمار بخلاف عبارة المصنف ره فانما على الاصل السيد حيث قال لان ميراث الوصية عند ابي حنيفة كذا قال في وصية يورث
فانما في حنيفة ره اولادها وطرقا ثانيا والاشكال في ذلك انه خص كونه الوقت موروثا عند المسلم حيث قال فان وقت المسلم في حال حيوة موروث بعد موته مع
وقت الكافر ايضا موروث عند ما تفاوت بخلاف عبارة المصنف ره فانما مطلقة حيث قال والوقت عند موته بلا تخصيص بالمسلم والكافر اجمع انه قال

وهي مما استثنى في الكتابات أخواتها فقال لا في شراء كفن الميت تجوز لأن في التأخير فساد الميت لهذا يمكنكم الجدران عندكم
وطعام الصغار وكسوتهم لأنه في خوف موتهم جوعاً وعراً وأثر في الودعة بعينها وخر المنصوب المشتري شراء فاسد أو حفظ الأموال
وقضاء الدين لا لها ليست من باب الولاية فإنه يمكن المالك وصاحب الدين إذا طفر بجنس حقه وحفظ المال يمكنكم بغيره في باب
من باب الولاية ولا منه لا يحتاج فيه إلى الرأي وتنفيذ وصية بعينها لا يحتاج فيه إلى الرأي وأما المنصوب في خوف
الميت لأن الاجتماع فيها متعذر ولهذا لا يتفردها أحد الوكيلين وقبول الهبة لكثرة التأخير خيفة النفقات ولا أنه يمكنكم الأم والمالك
في جوار فلم يكن من باب الولاية وتبع ما يخشى عليه التوى والتلف لأن فيه ضرراً لا تخفى وجمع الأموال الضائعة
لأن في التأخير خسبة ولا أنه يمكنكم كل من وقع في يده فلم يكن من باب الولاية وفي الجماع الصغير ليدل أحد الوصيين أن يبيع ويتقاضى

أما للموت ليس له ولاية فان الصغار وإن كانوا أئلاً كاليس لهم ولاية لبيع فلامنافاة قيل عليان لم يكن لهم ذلك فلقاضي أن يبيع تحقيق المنع والمنافاة و
اجيب بأنه إذا ثبت الاصل المبيع للقاضي ولاية البيع كذا السؤال والجواب في أكثر الشروح ونجس في النهاية ومراج الدراية إلى الأسرار قول في هذا الجواب
بأنه لانه بولاية المبيع للقاضي موقوف على جواز الوصية إليه شرعاً وهو أول المسئلة التي ينبغي في المقام مقام إقامة الدليل عليه من قبل أبي حنيفة في قوله تعالى
عليه لزم المصادرة على المطلوب محالة فالجواب عن السؤال المذكور بأنه صاحب لغاية عن شرح الأقطع حيث قال وأورد في شرح الأقطع سؤالا جازيا قال قيل
أو كانوا أصفاً أو لقاضي على بيعه إذا رأى على ذلك قيل له ولاية القاضي على الوصي لا يبيع جواز الوصية لا يبيع على الآخر لا يبيع وجود الوصية اليهم انتهى قوله وبقي
في الكتاب أخواته يعني وهي إسي الأشياء المعدودة باستثناء القدر في مختصره بقوله لا في شراء كفن الميت وتجيزه وطعام الصغار وكسوتهم ورد وصيته
بعينها وقضاء دين وتنفيذ وصية بعينها ومتى بعينها ونقصه في حقوق ليست انتهى وهذه تسعة أشياء كما ترى أقصر القدر في الاستثناء وعليها في مختصره
أشهر لمص في البداية وقوله هنا وأختها بالرفع عطف على ما قاله ما استثناء في الكتاب إسي والمسائل التي هي أخوات مسائل الاستثناء في الكتاب هي ما زاده
في النهاية بقوله ورد المنصوب والمشتري شراء فاسداً وحفظ الأموال ثم يقول وقبول المبيع ما يخشى عليه التوى والتلف وجميع الأموال الضائعة وهي التي
رأى لمص على في الكتاب ستة أشياء فيعتبر مجموع الأشياء المعدودة خمسة عشر كما لا يخفى قال بعض المتأخرين في شرح هذا المثل قوله واستثناء في الكتاب
في مختصر القدر كما سبق قوله وأختها بالرفع عطف على ما أشار إلى أنه يزداد عليه أشياء أخرى ما ذكرته فيما سبق يعني قوله وزاد عليها لمص رد المنصوب والمشتري
شراء فاسداً وحفظ الأموال وقال ثم إن جعلنا شراء الكفن والتجيز واحد كما جعل في الأسرار بناء على أن الأول داخل في الثاني وكذا رد المنصوب والودعة والمشتري
شراء فاسداً ليكون المستثنى فيما ذكره لمص هـ أحد عشر وما زاده اثنين والأربعة عشر وما زاده ثلاثة كما هو الظاهر من لفظ الأخوات انتهى كلامه أقوال الذين كرم كونه
ناشياً عن الغلة فما زاده لمص في الآخرين شيئاً وثلاثة وهي قبول المبيع ما يخشى عليه التوى والتلف وجميع الأموال الضائعة مختل في نفسه فلا يمكن أن يكون
بمجموع ما ذكره لمص هـ أحد عشر على تقدير أن يكون ما زاده اثنين وأربعة عشر على تقدير أن يكون ما زاده ثلاثة على اثنين بواحد فكيف يمكن
أن يكون المبيع بزيادة اثنين أحد عشر وبزيادة الثلاثة ثلاثة عشر بل لا بد أن يكون بزيادة الثلاثة ثمانية عشر كما لا يخفى قوله وطعام الصغار وكسوتهم قال في هذا
وطعام الصغار وكسوتهم بالرفع عطف على شراء الكفن وكذلك قوله ورد المنصوب والمشتري شراء فاسداً وحفظ الأموال وقضاء الدين وكذلك قوله وتنفيذ
وصية بعينها ومتى بعينها ونقصه في حقوق ليست انتهى في مجموع الأموال الضائعة كل ذلك بالجر انتهى أقول لا ينبغي ما يسأله تحريره لمص من الأعراب هو الذي
ذكر في الشرح المزبور كونه منظورياً عندي وقوله لمص هـ في شراء الكفن ولا يرب أن الضمير المستتر في قوله قال راجع إلى ما يرجع إليه الضمير المستتر
فيما استثناء في الكتاب هو القدر في المراء بالكتاب مختصره فيلزم أن يكون جميع الأمور المعطوفة على شراء الكفن بالجر في الدراية من مقول القدر في مختصره
وليس كذلك قطعاً كما عرفت ما بيناه فيما مر أنفاً اللهم إن محل قوله قال لا في شراء الكفن إلى آخره على تعليب ما ذكره القدر في مختصره على ما زاده
المص هنا بطريق الإساقق به تامل قوله وحفظ المال يمكنكم من يقع في يده قال صاحب النهاية ومراج الدراية قوله وحفظ المال بالرفع براه على وجهه
بقوله وقضاء الدين أن كل واحد من الوصيين يملك قضاء الدين لأنه يعين قضاء الدين الا حفظ المال إلى أن يقضي صاحب الدين وكل من يقع في يده
في يده فهو يملكه فقد انتهى أقول لا يذهب عليك نظره سليمة أن هذا الذي ذهب إليه يكف بارادته لمص فاسداً لا شك أن مراد لمص بقضاء الدين
قوله وقضاء الدين هو نفس القضاء قطع النظر من حفظ بقية قوله وحفظ الأموال فكيف يتمح توجيه التعليب بما ذكره الشارح المزبوران والصواب

فصل في الشهادة قال واذا شهد الوصيان ان الميعت الوصي الى فلان معهما ما لشهادة باطلة لا هيما معهما
فيها لا يثبت ما معينا لا نفسها **قال** الا ان يدعيها المتهود وهذا استحسان وهو في القياس كالاول لما بينا من التهمة
لا يستحسن ان للقاضي ولاية نصب الوصي ابتداء وضبطه اخصر اليه بما بدو من
شهادتهما فتسقط بشهادتهما مؤنة التعيين عنه اما الوصاية تثبت بنصب القاضي

فيما يتابع اليه الفساد لان خطئته اليسر هو يترك الخطئته واما التعارض فمفوض بنفسه فلا حاجة فيه الى البيع انتهى ثم ان بعض الفضلاء بعد ان نقل في الكفاية
رده بوجه آخر حيث قال لا يوافق قوله ولا يليه انتهى اقول هذا ساقط لانهم ان قولهم في ما قبل ولا يليه لا يوافق في الكفاية من التوجيه فان معناه ولا يليه
لا يتركها كما في غيره وفي غير هذا هو يترك الخطئته واما التعارض فمفوض بنفسه فما يليه وهذا لا ينافي في الكفاية بل يوافق كما لا يخفى على من في طريقه

فصل في الشهادة قال صاحب النهاية ما لم تكن الشهادة في الوصية امر مختصا بالوصية احرر بالعدم عما فتى فيها انتهى واقضى اثره صاحب الغاية
تطاعه اقول ليس ذاك لسبب بل ان الذي لا يختص بالوصية انما هو مطلق الشهادة واما الشهادة في الوصية فمختصة بها قطعاً فلا معنى لقوله ما لم تكن الشهادة
في الوصية امر مختصا بالوصية كما لا يخفى والطاهر في وجهه انما يذكره صاحب الغاية حيث قال وانما اخذ ذكر الشهادة في الوصية لكونها عارضة غير اصلية لان

الاصل عدم العارض انتهى قوله وجها لا استحسان ان للقاضي ولاية نصب الوصي ابتداء وضم آخر اليها برضا به بدون شهادتهما فتسقط شهادتهما مؤنة
عنه اما الوصاية تثبت بنصب القاضي قال صاحب النهاية فان قيل اذا كان للميت وصيان فالقاضي لا يحتاج الى ان ينصب عن لهيت وصيا آخر فاذا لم يكن

له ذلك من غير شهادة فكذلك عند اداء الشهادة اذا تمكنت الشهادة في قلنا القاضي وان كان لا يحتاج الى نصب الوصي لكن للموصي اليها متى شهد بذلك
لان من زعم ان لا تدبر ما في هذا المال الا بالثالث فاشبه من هذا الوجه ما لم يكن ثم وصى وهناك لقبول الشهادة وكذلك هناك كذا ذكره الامام المحمدي

في باب القضاء بالشهادة من قضاء الجاهل الصغير الى هنا لفظ النهاية واقضى اثره ذلك جماعة من الشراح منهم صاحب النهاية اقول كل من الجواب المسؤل
منطوقه عندي اما السؤال فلانه لا اتجاه له اصلاً فان الوصيين الذين يضمنها للميت اذا كانا عاقلين عن القيام بالوصية فللقاضي ان يضم اليها وصيا

اخر بل يرب كما تقر في اوائل باب الوصي وما يليه واذا لم يكونا عاقلين عنه ولكن سأل القاضي ان يضم اليها الاخر وفيه خلافه ايضا ان يضم اليها الاخر
كما صرح به في كثير من المقترحات واثار اليه لمصه ههنا بقوله وضم آخر اليها برضا قال تاج الشريعة في شرحه يعني لو سأل من القاضي ان يجمع بين الاصل

وصياهما برضا فعلى القاضي ان يجعل في ذلك انتهى ثم ان هذا حال الغنم الى الوصيين مطلقاً والمخن فيه فيجب على القاضي ان يضم الثالث اليها
البتة وان بطلت شهادتهما كما نص عليه في عامة المقترحات منها المتبين فانه قال فيه فاذا ردت شهادتهما ضم القاضي اليها الثالث لان في رؤسها

اقرارهما بوصي آخرهما للميت واقر بذلك على ان نفسها فلا يتكلمان من التصرف بعد ذلك بدون فصار في حتما بمنزلة الوات احدا ولا وصيا لثلاثة
ثم قال في بيان وجه الاستحسان في قبول شهادتهما وجه الاستحسان انه يجب على القاضي ان يضم الثالث على ما بيناه اننا فيسقط بشهادتهما مؤنة المتعين عنه

فيكون وصيا منهما بنصب القاضي اياه انتهى ومنها المحيط فانه قال فيه قال في الاصل واذا كثر بهما المشهود عليهما وعلت معهما رجلاً آخر سوى المشهود عليه
من شائنا من قال لا يدخل معهما الثالث ومنهم من يقول لا بل المذكور في الكتاب قوله جميعاً او الظاهر فانه لم يذكر فيه خلافاً وان صدقنا قال لا قبل الوصية

قال معهما الثالث بخلاف ما لو قيل ثم اتى فانه لا يعمل رده وابعاه الى هنا لفظ المحيط واما الجواب فلان قياس ما نحن فيه على ما لم تكن ثم وصى بقوله وهناك قيل
الشهادة فكذلك هنا قياس مع الفارق اذ التهمة هناك فيما نحن فيه تهمة كما بينا وايضا القاضي يحتاج هناك الى نصيب القاضي وههنا لا يحتاج اليه في

زعم المحجب فحين هذا من ذاك ومجرد التشابه في حجة لا يصح القياس كما لا يخفى ثم ان بعض المتأخرين يستشكل هذا المقام بوجه آخر فقال فيه ان وجوب
المضموم هذا المدعى اثر شهادة المستمع مع انه لا قبل شهادة المستمع فكيف ترتب عليها انتهى اقول ليس هذا بشيء لان شهادة المستمع انما لا قبل في اثبات حق
شعري واجبا به لاني استعاط شئ كونه لتعيين فيما نحن فيه فان شهادتهما تسقط عن القاضي مؤنة لتعيين وان لم تثبت الوصاية كما اشار اليه لمصه فيسقط

وهذا ان القصاص فيه معنى العوضية لانه متبع جازم ان ثبت من الشبهة كالمعاوضات التي هي حق العبد اما الحق في ذلك الصلة لله تعالى
شرفت بها جازم ليس معنى العوضية فلا تثبت مع الشبهة لعدم الحاجة وحكم في كتاب لا قرار ان الكتاب من الغاية ليس شعبة في حقها من حيث عليه
ويحتمل ان يكون الجواب هناك ذلك فيكون فيها بيان ويحتمل ان يكون مفادها لانه لا يمكن الوصول الى نطق الغائب في الجوزة لقيام هذه
النطق ولا يمكن الاخرى لتقدير الوصول الى النطق للآفة المانعة ودلت المسئلة على ان الاشارة معتبرة وان كان قادرا على الكتابة نحو
ما توجه بعض اصحابنا من ان لا تقدر الاشارة مع القدرة على الكتابة لانه حجة ضرورية ولا ضرورة ولاه جمع هذا بينها فقال اشار او كتب
وانما استويا لان كل واحد منهما حجة ضرورية في الكتابة زيادة بيان هو وحده في الاشارة وفي الاشارة زيادة ما لم يوجد في الكتابة لانه انما
الى النطق من ان لا كلام فاستويا وكذلك الذي همت به ما هو عين بجا وحكم بين في انشغال لسفاد ان النطق تأخر في هذا التفسير للفتنة

حق الزوجين لان يكون مدار قول المصداق لانساهن حقوق على العباد ذلك مبرر وحق العبد في شيء لا يفي في كون الاشارة الاخرى حجة فيه لا يرى ان اشارة
لا يكون حجة في حق هذا القدر مع ان فيه وقع العاقرين القذف كما ان حق الله تعالى بل لا بد في كون الاشارة حجة من ان يكون الحكم في حقوق العباد بلفظ
او ما غلب فيه حق العبد على حقوق الله تعالى كالتقصاص لا ما غلب فيه حق الله تعالى على حق العبد كذا القذف عنه عامة علما اننا على موضعه وتكون اطلاق
ما غلب فيه حق العبد على حق الله تعالى فهو مستحق كيف ولو كان كذلك لما قبلت الشهادة عليه بدون الدعوى فان الدعوى شرط في قبول الشهادة في
حقوق العباد حتى ان مطالبنا القذف شرط في ثبوت حد القذف وان كان في الغالب فيه حق الله تعالى عندنا ولهذا لا يصح عقوب القذف ولا يجوز الاعتراض
عنه ولا يجوز ان الارث فيعنه نكاحا مني المحمود فظالمك بعدم اشتراط الدعوى في ثبوت الطلاق لو كان حق العبد فيه غالبا على حق الله تعالى فكيف قوله
وذكر ان القصاص فيه معنى العوضية لانه ما شرع جائزا فجاز ان ثبت مع الشبهة كالمعاوضات التي هي حق العبد اما المحمود انما حصة الله تعالى فثبت اجر

وليس فيما معنى العوضية فلا تثبت مع الشبهة لعدم الحاجة اقول فيه بحث اما اول افلان اذكره ههنا من جواز ثبوت القصاص مع الشبهة خلاف لما سجد
فيما مر في عدة مواقع منها كتاب الكفالة فانه قال فيه ولا يجوز الكفالة بالنفس في المحمود والقصاص عند ابي حنيفة مع لان معنى الكلام على الحدود فلا تجب
فيه الاسباق ومنها كتاب الشكوك فانه قال فيه ولا تقبل في المحمود والقصاص شهادة النساء لان فيها شبهة البديلة لقيامها مقام شهادة الرجال
فلا تقبل فيما تدرى بالشبهات ثم قال فيه في باب الشهادة على الشهادة بآلة عندنا في كل حق يسقط بالشبهة ولا تقبل فيما يدعى بالشبهات كما محمود والقصاص
ومنها كتاب الوكالة فانه قال فيه وتحول الوكالة بالخصوص في سائر حقوق وكذا بايضا هنا وبه يتبين ان لا في المحمود والقصاص فان الوكالة لا تصح باستيفائها
مع فدية الموكل عن المجلس لاننا ندرى بالشبهات وشبهة العقوبة ثابتة قال في غيبته ومنها كتاب الدعوى فانه قال فيه في باب البصير من ادعى قصاصا على غيره
فجوزت له بالاجماع ثم ان كل من البصير فيادون النفس بغيره القصاص وان لكل في النفس نجس حتى يخلت اذ يقره هذا عند ابي حنيفة به وقال ابو يوسف
ومحمود لزمه الارش فيما لان النكول اقرار فيه شبهة فلا يثبت به القصاص وثبت المال ومنها كتاب النجايات فانه صرح فيه في مواضع كثيرة من بعد ثبوت
القصاص بالشبهة بل جعلها أصلا موثقا في ثبوت القصاص وخرج عليه كثير من مسائل سقوط القصاص تحقيق نوع من الشبهة في كل واحد منها كما لا يخفى
على المتأمل في تمام ذلك الكتاب واما ما نيا فلان فيما انما الصلة في قوله لا المحمود انما الصلة لله تعالى فثبتت ردوا جبر مستدر كبل مثل هناك فان حد القذف
غير خالص لله تعالى بل فيه حق القدر وحق العبد كما مر جوابه مع انه ايضا جازم لا يثبت بالشبهات ولا يكون الاشارة الاخرى حجة فيه ايضا كما مر به فيما مر
انما خلايم التفسير بالنظر اليه على التفسير الزجر قوله ودلت المسئلة على ان الاشارة معتبرة وان كان قادرا على الكتابة لانه جمع ههنا بينها فقال اشارة
او كتب قال صاحب العناية ولنا في دعوى الجمع بينهما نظر لانه قال في جامع الصغير واذا كان الاخرى كتب او يرمى وكلمة او لا للشبهتين لا الجمع على انما نقول
في الاصل وانما في الاخرى لا يكتب وكانت له اشارة تعرف في نكاحه وطلاقه وشراؤه وبيعه فوجاز في جازم اشارة رواته الاصل ان الاشارة من
الاخرى لا تعتبر مع القدرة على الكتابة لانه بين حكم الاشارة الاخرى بان يكتب فانهم الى هنا القدر اقول نظروا ساقط جدا وليس هو الاصل به بالجمع بينهما في
كل مادة من مواد اعلام الاخرى مراده على الجمع بينهما في جواز اعلام الاخرى من مراده باي واحد منهما ولا شك في كلمة دلالة او على هذا المعنى لانه واحد
الامر من البصيرين فاذا اتى الاخرى باي واحد منهما على انفراده فيتحقق الايتان باحد الامرين ويجوز ذلك بحسب الشرع ابي تقبل ولعل بموجب قول محمده
في جواز تيمم المسئلة فوجاز ما مر به وتي الحق ذكرنا بقوله على انما نقول انهم ظلمت بشي ايضا لان مراد المصداق دلالة مسئلة الجمع اصح من مسئلة الاشارة

قال اذ كان الغم مذبوحة وفيها مدينة مما كانت المذبوحة اكثر عجزى فيها وكل الحكمت للمدينة اكثر او كانتا تصفان ثم وصل هذا اذا كان
الحالة حال الاختيار اما في حالة الضرورة يحل لها التناول في جميع ذلك لان المدينة المتينة تحمل به في حالة الضرورة والتي تحمل ان يكون حكمة
اولى غير انه يحترى لانه طريق يوصله الى الذكوة في الحجة فلا يتوكله من غير ضرورة وقال لا يبعد لا يجوز الاكل في حالة الاختيار وان كانت
المذبوحة اكثر لان البحرى دليل ضرورى فلا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة لان المحالة له حالة الاختيار ولما ان الغلبة تنزل في
الضرورة في اعادة الا باحة الا ترى ان اسواق المسلمين لا تخلو عن المحرم والمضيق والمغصوب ومع ذلك يباح التناول عما اذا علمنا ان
وهذا لان القليل يمكن الاحتراز عنه ولا يستطيع الامتناع عنه فسقط اعتباره ودفعا للحرج فكيف قيل انما سعة وتكثير الا انك شاف
بجذوف ما اذا كانا نصيبين او كانت المبتنة اغلب لانه لا ضرورة فيه والله اعلم بالاعلوان اليه المرجع والمآب

والكتابه من الاخرس ومعنى قوله لانه جمع ههنا بينها النجى فى الجامع الصغير كلما كما صرح به الشارح المذكور حيث قال فى شرح قوله لانه جمع ههنا بينها اى جمع من
الجامع من الاشارة والكتابه ولا ريب ان هذا لا ينافى فى اشارة مسئلة الاصل الى ان الاشارة الاخرى لا تعتبر مع القدرة على الكتابة غاية الامر ان يكون
فى مسئلة البيان مثل ذلك كثير فان قلت فعلى هذا يكون تيمم قول المصنف بخلاف ما توهمه بعض اصحابنا انه لا تعتبر الاشارة اليه مع القدرة على الكتابة فاف

ما ذهب اليه ذلك لبعض من اصحابنا يكون حينئذ سبيلنا على رواية الاصل فاما معنى نسبة التوجه اليهم بالنظر الى العناية دون الرواية تامل قوله واذا كان
الغنى مذبوحة وفيما سئله ان كانت المذبوحة اكثر تحريرا فيها او كل واكتفت البينة كثيرا وكانا نعتفين لم نل كل قال في العناية اخذنا من النهاية طوبى بالفرق بين
هنا وبين الثياب فان المسافر اذا كان معه ثوبان احدهما نجس والاخر طاهر ولا يتميز بينهما وليس معه ثوب غيرهما فانه يتحرى ويصل في الذي يقع تحريه على طاهر
تجوز التمسك به هناك فيما اذا كان الثوب النجس والطاهر نعتفين وفي الكيفية والتمية لم نتجرب واجيب بان وجه الفرق هو ان حكم الثياب اخف من غيرها
لان الثياب لو كانت كلما نجسة ان يصل في بعضها ثم لا يعيد صلوته لانه مضطر الى الصلوة فيها بخلاف ما نحن فيه من غنم ولبؤن ان الرجل اذا لم يكن معه
الثوب فان كان ثلثة اربعة نجس او رجة طاهر فيصل فيه ولا يصل عريانا بالاجماع فلما جازت صلوته فيه وهو نجس متعين فلا يجوز بالتحرى حالة الاشتباه انتم
اقول لا يشبهه شيء ولا اجواب عندي اما الاول فلان تجوز التحري فيما اذا كان الثوب النجس والطاهر نعتفين انما هو في حالة الاضطراب ان لا يكون مثله
غيرها كما صرحوا به وعدم تجوز فيه فيما اذا كانت التمية والتكيفية نعتفين انما هو في حالة الاختيار كما هو جوابي في شرح الجامع الصغير وصرح به بعضنا هنا بقوله وهذا اذا
كانت احواله حالة الاعتبار انما في حالته انه لا يحل له ثوبا وسبب ذلك فلا يتوجه المطالبة بالفرق بين السلتين اما نظرا لاختلاف حكمي حالتي الاختيار
والاضطرار قطعاً واما ما ذكره في لا يقتضي كون حكم الثياب اخف من حكم غيره لان جواز الصلوة في بعض الثياب عنه كون كلما نجسته وعدم لزوم
الثياب اذا كان انما هو في حالة الاضطراب كما انفع عنه الجيب بقوله لانه مضطر الى الصلوة فيها وكون ما نحن فيه من الغنم بخلاف ذلك انما هو في حالة
الاختيار كما تتحققه فمن اين ثبت كون حكم الثياب يكون من حكم غيره بامطقاق حتى يصلح ان يجعل مدارا للفرق بين السلتين به

آخر ما تيسر لنا من شرح الهداية بتوفيق من الله تعالى وهدايته الفقهية مع توزيع النسخة وطبعتها بالبال من

تساکم الموم وکثرة البلبال وسميته بنتائج الافکار - فیکشف الموم والاسرار

لاستعماله على ثلثة آلاف من التصرفات التي لم يتقن ايها احد من الثقات ولكم

فضل السديوتيه من بنينا وقله الحمد والمنه لله الكبير يا ربنا

تتأني الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقننا

عذاب النار ربنا ما غفر لنا ذنوبنا

او کفر عناسیانا

وہو فناء مع الابرار

